22

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



政治哲学中的莎士比亚

坎　托　战士与恐惧：《麦克白》和苏格兰的福音教化

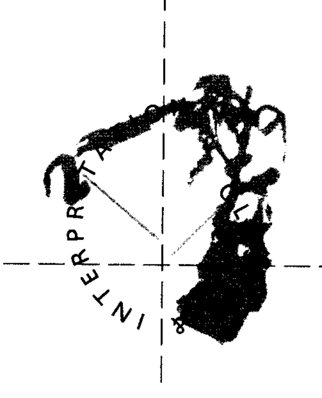
普兰宁科　“……这分崩离析的王国”：解读《李尔王》

福　勒　《暴风雨》中的暂时王权与德行的轻飏之声

王建文　战国诸子的古圣王传说（二）

華夏出版社

经典与解释(22)



政治哲学中的莎士比亚

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

目　录

论题:政治哲学中的莎士比亚

古典作品研究

思想史发微

旧文新刊

评论

(本辑主编助理 郭振华 李长春)

论题：政治哲学中的莎士比亚

“勇士与恐惧”:《麦克白》和苏格兰的福音教化[1]

坎托(Paul A. Cantor) 著

李世祥 译

我将良心不安看作一种顽疾,[人们]在经历前所未有的重大变故时就会患上这种病,这样的变故使[他们]发现[自己]最终囚禁在社会与和平的围墙内……所有的本能瞬间都贬值“失效”了……他们感到自己连最简单的任务都无法胜任;在这个新环境里,他们不再具备以前的引导调节以及曾经毫无察觉但绝对可靠的驱动力:他们衰减为思考、臆想、估计、因果推断……蜕变成自己的“意识”……我相信地球上从没有如此悲哀的一种感觉……同时,以前的本能并没有立即终止原有的要求!但顺从这些意愿已经十分困难或者说不可能;他们不得不寻求新的满足,而这些满足同过去一样悄然暗伏,这是不变的法则。

尼采,《道德的谱系》

---

① 译自 *Interpretation*,1997 年春季号,Vol. 24,No. 3。

一

在《麦克白》中,新加冕的国王正努力说服一班亡命徒去杀班柯(Banquo),其中一幕很少有人注意,但颇发人深思。麦克白声称,班柯过去压制了这些人的升迁,他问道:"你们甘心受这种迫害吗?"但这话可以更确切地表述为:"你会转过另半张脸给他打吗?":

> 你们难道有那样的好耐性,能够忍受这样的屈辱吗?他的铁手已经快要把你们压下坟墓里去,使你们的子孙永远做乞丐,难道你们竟是如此笃信福音书,还要叫你们为这个好人和他的子孙祈祷吗(III. i. 85 -90)?[①]

值得注意的是,麦克白在这里使用了笃信福音书(gospell'd)[②]一词,基督徒隐忍驯服,以德报怨,但从麦克白的话中我们可以听出,这位高贵的勇士对基督徒们十分不屑。凶手们明白麦克白的意思,认为他们的男儿气概受到了质疑,于是说:"我们个个是条汉子,陛下"(III. i. 90)。

麦克白继续讲述刺客们提及的男儿气概:

> 嗯,按理你们也算属于人类。正像家狗、野狗、猎狗、叭儿狗、

---

① 有关莎士比亚的引文皆源于 G. Blakemore Evans 编辑的《河畔版莎士比亚全集》(*The Riverside Shakespeare*, Boston: Houghton Mifflin, 1974)。本文原是 1991 年 11 月 28 日在慕尼黑 Carl Friedrich von Siemens 基金会授课的讲稿。1993 年,扩充后由 Siemens 基金会出版德文版,题为《"麦克白"与苏格兰福音教化》("*Macbeth" und die Evangelisierung von Schottland*, 由 Anke Heimann 翻译, Heinrich Meier 编辑)。我感谢 Meier 博士提供了在慕尼黑讲学的机会,并首次将这篇文章以专著的形式出版。虽然我已经分析研究了《麦克白》的一个片断,对剧本有了自己的解释,但这次机会仍使我的学识有所长进。根据人们的批评和对文本某些方面的重新思考,我对讲稿做了大量修订。【译按】文中莎士比亚作品的引文,均使用朱生豪的中译本,南京:译林出版社,2001 年,略有改动。

② 根据词汇索引,这是 gospell'd 一词唯一一次出现在莎士比亚作品中。

> 狮子狗、杂种狗、癞皮狗统称为狗一样,它们有的灵敏,有的迟钝,有的狡猾,有的可以看门,有的可以打猎,各自按照造物赋予他们的本能而分别价值的高下,在广泛的总称之下得到特殊的名号;人类也是一样(III. i. 91 - 100)。

狗生来就不平等,就此而言,这段话体现了贵族或英雄对大丈夫气概的理解。麦克白质问凶手:你们仅仅算个人,还是知道如何保卫自己的堂堂正正的男人?在荷马史诗中,麦克白的这种区分能得到最为确切的表达,这就是ἀνήρ与ἄνθρωπος的差异。[1] 荷马的英雄是ἀνήρ、男子汉,凭力量和勇气凌越于凡夫俗子(ἄνθρωπος)之上。在荷马的史诗里,英雄与普通人的差异常常表现为两种动物的差异,就像麦克白所说的高贵狗与下贱狗,甚至更像戏剧早些时候提到的温良动物与野性动物,"麻雀"与"苍鹰","野兔"与"狮子"(I. i. 35)。麦克白看到了人世间那种天生的等级:有人高贵,有人下贱,且生来如此。[2] 考虑到高贵的人不会默默忍受他人的伤害,麦克白竭力羞辱这些刺客以便让他们按照他的意愿行事。麦克白意识到,这种高贵的英雄主义在苏格兰可能会受到挑战。一种新的教义已经登陆苏格兰,教导人过基督徒式的生活,崇尚平和与谦恭,反对勇士的生活方式。

莎士比亚创作《麦克白》悲剧正是基于英雄勇士伦理与福音法则的这种紧张关系。麦克白的故事使莎士比亚有机会描绘一个正在被基督教日益渗透的社会。基督教改变了社会的结构,但仍有一些人缅

---

① 有关《麦克白》中的男子汉气概,José A. Benardete 做了颇有见地的分析,《麦克白的遗言》(Macbeth's Last Words),见《解释》(Interpretation,1970,1),页63 - 75。Matthew N. Proser 对《麦克白》中的男子汉气概分析得也很好,《莎士比亚五部悲剧中的英雄形象》(*The Heroic Image in Five Shakespearean Tragedies*,Princeton:Princeton University Press,1965),页51 - 91。关于ἀνήρ和ἄνθρωπος的差别,见 Seth Benardete,《阿喀琉斯和伊利亚特》(Achilles and the Illiad),《赫耳墨斯》(*Hermes*,1963,91),页1 - 5。

② 关于这一点,见 Michael Davis,《莎士比亚笔下麦克白的勇气和羸弱》(Courage and Impotence in Shakespeare's Macbeth),文见《莎士比亚的政治历史剧》(*Shakespeare's Political Pageant*,Lanham,MD:Rowman and Littlefield,1996),Joseph Alulis 和 Vickie Sullivan 编,页221。

怀(怀旧一词的力量太弱)未被福音教化的日子。剧中的人物夹在了新旧两种生活方式中间,而这些人物的境遇似乎吸引了莎士比亚。莎士比亚在悲剧中选择的场景往往使他能够描述不同伦理标准的冲突,使他能够把故事放在两种对立生活方式的交叉点上。《麦克白》中的苏格兰就是这样一个左右两难的国度。它似乎就处在两个不同世界的交汇处,一边是尚武的异教,一边是圣洁的基督教。在戏剧开始时,赫布里底(Hebrides)和挪威的野蛮势力从西面和北面进攻,打破了苏格兰的宁静(I. i. 12,31)。这些战士被称为"轻重步兵"(kerns and gallowglasses)(I. i. 13),这是描述异国蛮军的一个古语。[①] 英格兰位于苏格兰南部,在剧中是彻底皈依基督教的地方。实际上,剧中说得很明白,英格兰有一位圣徒国王,忏悔者爱德华,莎士比亚反复用虔诚的基督教语言描述爱德华:

> 据说他这种治病的天能,是世世相传永袭罔替的。除了这种特殊的本领以外,他还是一个天生的预言家,光辉与吉祥高照在他的王座,表明他具有各种美德(IV. iii. 155 - 99,III. vi. 26 - 34)。

戏剧中的地理位置具有象征意义,苏格兰处于挪威与英格兰之间,不像挪威那么野蛮,也不像英格兰那样受到很深的基督教教化。[②]

这种情况与莎士比亚在其他悲剧中创作出的地理象征类似。如在《奥赛罗》中,塞浦路斯位于威尼斯和土耳其之间,威尼斯属基督教

---

① 这些词直接选自霍林斯赫德《编年史》(Chronicles)中的莎士比亚原始史料;见 Geoffrey Bullough,《莎士比亚的叙事和戏剧史料》(*Narrative and Dramatic Sources of Shakespeare*, London: Routledge and Kegan Paul, 1973, Vol. 7),页 490,(对 Bullough 的引用都源于 Vol. 7)。

② 类似的分析见 David Lowenthal,《麦克白:莎士比亚戏剧中的谜》(Macbeth: Shakespeare Mystery Play),《解释》(*Interpretation*, 1989, 16),页 351。Wilbur Sanders 的文章《麦克白:一了百了》(Macbeth: What's Done, Is Done)富有想象力,他对《麦克白》中苏格兰特点的分析是我见过的评论中最为精彩的,Wilbur Sanders and Howard Jacobson,《莎士比亚的崇高:四位悲剧英雄及其朋友和家人》(*Shakespeare's Magnanimity: Four Tragic Heroes, Their Friends and Families*, London: Chatto & Windus, 1978);特别是页 59 - 65。

文明,土耳其帝国信奉野蛮的异教,这反映出奥赛罗自己灵魂的分裂。《哈姆莱特》中的地理象征与《麦克白》更接近。莎士比亚的丹麦同样承载了处于欧洲文明边缘的含义。丹麦的北面是挪威,出过许多像福丁布拉斯(Fortinbras)一样的尚武英雄,孕育着推崇单打独斗的荷马英雄主义。南面是发达的基督教文明中心,如巴黎和维滕贝格。剧中的地理差异再次反映出主人公灵魂的分裂。哈姆莱特也悲剧性地挣扎在异教和基督教之间,特别是当要承担复仇的重任时,两种生活方式要求他做出的反应却截然不同。[①]《麦克白》中有一种类似的、甚至更为强烈的地理即命运的感觉。剧中人物发现自己夹在挪威与英格兰之间进退维谷,一边是战场上旧式的异教英雄主义,一边是圣洁的英国国王所代表的基督教新理想。

《麦克白》中的苏格兰人物都作为基督教信徒出场。他们随口就可说出基督教用语,如麦克德夫(Macdoff)报告邓肯(Duncan)的死讯时说"大逆不道的凶手打开了上帝的圣殿"(II. iii. 67 - 68)。麦克白身上也清楚地烙上了基督教的印迹,他的妻子不知他能否经得起当国王的考验,她说:

> 可是我却为你的天性忧虑:它充满了太多的人情的乳臭,使你不敢采取最近的捷径;你希望做一个伟大的人物,你不是没有野心,可是你却缺少和那种野心相联属的奸恶;你的欲望很大,却又希望只用正当的手段(I. v. 16 - 21)。

麦克白夫人认为丈夫悲天悯人的宗教是一种威胁,会削弱他的英雄气概,麦克白后来又把这话用在杀班柯的刺客身上。

但《麦克白》中的人物并不总是能够透彻理解基督教的教义,他们也可能会将这些教义与古老的异教概念相混淆。麦克白因为自己无

---

① 见我的《奥赛罗:狡诈威尼斯人中负罪的野蛮人》(*Othello*: The Erring Barbarian Among the Supersubtle Venetians),《西南评论》(Southwest Review, 1990, 75),特别是页 300 - 301;及我的《莎士比亚:哈姆莱特》(*Shakespeare*: *Hamlet*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989),特别是页 54 - 55。

法同侍卫一起祈祷而感到困惑:

> 麦克白:一个喊"上帝保佑我们!"一个喊,"阿门!"好像他们看见我高举这一双杀人的血手似的。听着他们惊慌的口气,当他们说过了"上帝保佑我们"以后,我想要说"阿门",却怎么也说不出来。
>
> 麦克白夫人:不要把它放在心上。
>
> 麦克白:可是我为什么说不出"阿门"两个字来呢?我才是最需要上帝垂恩的,可是"阿门"两个字却哽在我的喉间(II. i. 24 - 30)。

有人可能把这作为麦克白皈依基督教的证据,实际上这说明他对新宗教的信奉有些肤浅。麦克白把阿门当作异教的法宝,一个可以机械调用的魔咒,即便正在犯罪的凶手都可以使用。这段话表明,麦克白乐于获取基督教可能带来的好处,但又不完全接受宗教对信徒的道德约束。在这里,麦克白认为基督教不过是一套符咒。他的这种做法说明基督教还没有在《麦克白》的苏格兰取得彻底的胜利,实际上基督教还受到其他力量的威胁,还要与这些力量争斗。在像麦克白这样的勇士心目里,旧的异教观念仍保持着影响力,并与新的基督教信仰奇怪地混杂在一起。

二

对《麦克白》基本情况的分析有助于解释剧中邓肯身上存在的问题。邓肯努力像一位基督教君主那样行事,但他领导的国家却仍没有完全信奉基督教,先前原始的英雄主义仍保持着很强的影响力。显然,邓肯不尚武;当我们初次见到邓肯时(I. ii. 16 - 25),他让贵族为他拼杀。[①] 剧中人物谈到邓肯的优点时,从来不提及国王的卓著武功。

---

① 霍林斯赫德曾谈及邓肯在"战争事务中的小把戏"(Bullough,前揭,页 490)。

相反,人们都说他慷慨大方,或者如麦克白在一段重要的话里所言,他温和仁厚(I. vii. 16 - 25)。在这些方面,邓肯似乎更像英格兰的爱德华,而不是好斗的挪威国王。麦克白自己都承认,邓肯过于相信人性,看不到贵族心中潜伏着的野心(I. iv. 12 - 15)。邓肯作为苏格兰的一个异类出现在剧中(见 Sanders 编《莎士比亚的崇高》,前揭,页 69)。其他苏格兰领导人都尚武好战,如麦克白、班柯和麦克德夫皆是久经沙场的大将。唯独邓肯不率领军队投入战斗;相反,他一定要站在场外听取汇报,像个局外人似的询问:"那个流血的人是谁?"(I. ii. 1)邓肯完全要依赖贵族为他抵御蛮敌的入侵。①

邓肯致命的错误就在于,他没有意识到自己的地位实际上有多脆弱、多危险。剧中的苏格兰是一个有选举权的君主国,有权势的贵族在谁当国王这件事情上拥有发言权。虽然谈不上苏格兰国王要取悦大贵族,但邓肯严重依赖于贵族们的军事力量,需要其支持,因而必须经常采取措施保证贵族对他的忠诚。邓肯慷慨地赏赐头衔、荣誉和礼品,这就是他处理这个问题的一种策略。但邓肯犯了一个大错,为确保儿子能成为苏格兰下任国王,他册封马尔康为肯勃兰亲王。② 邓肯

---

① 莎士比亚在这里为加强对比而改动了史料。霍林斯赫德在写到邓肯时说:"他一扫往日的散漫和拖沓,以最快的速度集结军队,就像一位勇猛的统帅:常常会出现这种情况,一个呆滞、懦弱、懒散的人由于现实所迫而变得极其果敢主动……主要的战役或者午夜的值勤,国王都要亲自指挥管理"(Bullough,前揭,页 492)。

亦参 Sanders《莎士比亚的崇高》,页 65。有些评论家把邓肯想象成完美的统治者,Hary Berger Jr. 对此做了尖锐的批评,见《麦克白的前几幕:新解释序言》(The Early Scenes of Macbeth: Preface to a New Interpretation, ELH, 1980, 47),页 1 - 31。关于邓肯作为国王存在的问题和弱点,进一步的分析见 Graham Bradshaw,《莎士比亚的怀疑主义》(*Shakespeare's Skepticism*, Brighton, UK: Harvester Press, 1987),页 244 - 249;及 John Turner,《封建制度的悲剧传奇》(The Tragic Romances of Feudalism),载于 Graham Holderness, Nick Potter 和 John Turner 合著的《莎士比亚:历史剧》(*Shakespeare: The Play of History*, Iowa City: University of Iowa Press, 1987),页 130 - 131 及页 137。

② 关于苏格兰是选举性君主制,见 II. iv. 29 - 32 和 Nicholas Brooke 编辑的《麦克白》(*Macbeth*, Oxford: Oxford University Press, 1990),页 74。关于苏格兰继任原则这一复杂的问题,见 Bullough,页 431 - 432。Lowenthal 对邓肯政策有着不同的看法,页 321 至 323。Turner 也对邓肯的统治能力有着积极的评价,页 125 - 131。

这样做,就好像自己已经生活在一个世袭君主制的国度,好像是在完全教化的英格兰,而非更为野蛮的苏格兰。在这样的处境中,邓肯草率地指定马尔康为他的王储,这就失去了一种国王对领主们的有力约束。他们本来还可能忠诚于邓肯,希望他最终把王位传给对自己有利的继承人。随着情节的发展,邓肯对马尔康的任命证明是一场灾难,这促使麦克白谋杀了国王,而非顺应时势取得王位。

邓肯似乎并不知道,在他所领导的王国里执政应必备什么条件。战乱已成家常便饭,成了人们的生活方式,要统治这样一块土地,邓肯的性格好像不太适合。故事开始时,苏格兰内战就预示着邓肯作为国王注定会一败涂地。霍林斯赫德(Holinshed)在《编年史》(Chronicles)中对这一点解释得非常清楚:

> 邓肯王国开始时一片静谧祥和,人们看不到什么灾祸;但得知他在惩罚入侵者时如此漫不经心,许多心怀不轨的人就先趁机煽动骚乱,制造麻烦,破坏王国的和平状态(Bullough,前揭,页488)。

霍林斯赫德把邓肯统治的失败归因于他对下属的忍让。邓肯的温良谦让使自己成为值得敬佩的基督徒。作为国王,邓肯也正因此无法在一个好斗的国度里取得成功。在《麦克白》的后期,当麦克德夫夫人发现自己即便问心无愧仍将身遭不测,或者恰恰因为问心无愧而会获罪时,人们就会冒出一个念头,基督教的道德准则并非总能在苏格兰乱哄哄的政坛中畅行无阻:

> 我没有做过害人的事。我记起来了,我是在这个世上,这世上做了恶事才会被人恭维告状,做了好事反会被人当作危险的傻瓜;那么,唉!我为什么还要用这种婆子气的话替自己辩护,说是我没有做过害人的事呢(IV. ii. 74-79)?[1]

---

① Lowenthal对这段话做了精辟的分析,页331。

现世与来世准则的冲突、双重标准的想法在《麦克白》中非常重要，经常出现，而在这里则表现为英雄气与婆子气。

从霍林斯赫德对邓肯与麦克白的性格比较中，我们能够找到这种想法的根源：

> 麦克白是一位勇敢的绅士，如果天性不是这样残忍，他可能是最适合统治国家的人。另一方面，邓肯生性又如此温和柔弱。人们希望这两个人的禀性风格能够中和调整一下，一位不再过于仁慈，另一个也不要那么残酷，在两个极端中不偏不倚取一个中庸的德行，这样邓肯就会是称职的君主，而麦克白也将成为出色的将领(Bullough，前揭，页488)。

这一段将残忍与仁慈放在一起，指出了异教尚武精神与基督教温良顺从的强烈反差。[①] 我们常常把精力只放在麦克白的悲剧上，但剧中还有邓肯的悲剧，一边是忏悔者爱德华所代表的更为文明的基督教君主形象，一边是挪威人所代表的更为粗犷原始的沙场勇士，而邓肯则夹在中间，这正是邓肯的悲惨之处。

在霍林斯赫德引用莎士比亚的材料时，叛徒马克多瓦德(Makdowald)骂邓肯是“胆怯的懦夫，更适合管理养着一帮傻修士的修道院，却偏偏要统治像苏格兰人这样强悍无畏的勇士”(Bullough，前揭，页489)。在霍林斯赫德的书中，这一段最能点出莎士比亚的一个主题，勇士对基督徒的轻蔑。在莎士比亚早期的戏剧中，篡位者约克(Usurper York)对亨利六世所说的话与马克多瓦德对邓肯的辱骂类似：

---

① 莎士比亚显然从霍林斯赫德那里得出了麦克白非常残酷这一看法，尽管如此，赋予这种看法一种特定的反基督教意义却是莎士比亚自己的主意。在霍林斯赫德对麦克白的记述中，他在一处写道：“他还推行自己的不信教，让年轻人以有德行的方式锻练自己，让教士们依照神职做礼拜”(Bullough，前揭，页497－498)。这句话选自霍林斯赫德描写麦克白对苏格兰统治的一节，在为期十年的统治里，麦克白表现得公正干练，而莎士比亚隐瞒了这部分。依照霍林斯赫德对麦克白和苏格兰的记述，莎士比亚发现异教和基督教元素令人困惑地混合在一起；这位剧作家就努力加强和展开这个对比。

> 你的头不配戴上王冠,你的手只能拿一根香客的拐杖,不配掌握那使人敬畏的皇杖。那顶金冠应该束在我的顶上,我的一喜一怒,如同阿喀琉斯的长矛一样,能制人死命,也能教人活命(《亨利六世》中篇,V. i. 96 - 101)。

这一段说明,邓肯与麦克白的反差承续和加深了莎士比亚在最早的作品(及其对僭政的首次研究)中圣徒亨利六世与好斗的理查三世的对比。①

《麦克白》的结局让人回想起莎士比亚第一个四部剧玫瑰战争(Wars of the Roses)的结果。在英格兰,理查德三世的大屠杀使对贵族领主的毁灭达到了顶峰,这也使得亨利七世和都铎王朝有可能在英国推行集权统治。《麦克白》也与之类似,结束时大量竞争王位的对手都已消灭,人们似乎有理由相信马尔康可以比他父亲更轻松地统治国家。这可以解释莎士比亚为什么详细描述了马尔康对封建领主的重新整饬:"各位爵士国戚,从现在起,你们都得到了伯爵的封号,在苏格兰你们是最初享有这样封号的人"(V. ix. 28 - 30)。将爵士变为伯爵似乎表明苏格兰的英国化,意味着将粗陋野蛮的封建领主团伙转化为相对集中的君主政制,所有的荣誉和封号都由国王来赏赐。麦克白使得自己的敌人向英国人圣徒爱德华寻求援助,从而完成了他不屑一顾的苏格兰福音教化进程,这多少有些讽刺意味。② 尽管马尔康不喜欢讲究吃喝的"饕餮的英格兰人"(V. iii. 8),却最终让他们插手苏格兰。马尔康期望英格兰的援助能教化苏格兰:"我希望大家能够安枕而寝的日子已经不远了"(V. iv. 1 - 2),他把英国势力与基督教力量密切地

① 通过分析女人对政治的影响,特别是女巫问题,《麦克白》似乎返回到莎士比亚的《亨利六世》,这些问题最初都表现在贞德(Joan de Pucelle)身上。

② Hector Boetius 的《苏格兰记述》(*The Description of Scotland*)中有一段就提出了这一点(由于霍林斯赫德把它作为苏格兰历史的序言,这可能是莎士比亚写《麦克白》的一个史料)。Boece 谈到由于苏格兰人开始模仿英国人,特别是在颁发贵族头衔方面,苏格兰人的美德开始衰败:"由于走错了路,我们也开始像德国人那样爱慕虚荣和贵族的空头衔,像英国人那样对此吹吹嘘嘘,人们一年到头地为荣誉争论。人们获得荣誉不是因为更富有、拥有更多的财产,而是因为更英勇更有男子汉气概。只要过去获得过荣誉,他现在就会有数不尽的荣

联系在一起(IV. iii. 189 - 92)。虽然戏剧开始时,马尔康在战争中像他的父亲一样指望着下属(I. ii. 3 - 5),但到了结尾,人们能看出他已经汲取了邓肯的教训。特别是第四幕第三场与麦克德夫的机警应对,马尔康显然超过了父亲,不再轻信别人。在结局时,马尔康或许已经具备了霍林斯赫德所设想的邓肯与麦克白的综合。从敌人身上学会了残酷无情,马尔康能够弥合基督教王制与异教王制之间的鸿沟。①

不过,在《麦克白》的主要情节里,这两个世界的关系仍很紧张。邓肯稀里糊涂地就死了,从没有意识到自己的错误,但麦克白已经感觉到周围有些古怪。班柯的鬼魂出现在宴会上时麦克白吓坏了,他说:

> 在人类不曾制定法律以保障公众福利之前的古代,杀人流血是不足为奇的事;即便在有了法律以后,惨不忍闻的谋杀事件也随时发生。从前的时候,一刀下去,当场毙命,事情就这样完结了;可是现在他们却会从坟墓中起来,他们的头上戴着二十件谋杀的重罪,把我们推下座位 (III. iv. 74 - 81) 。

这种恐惧使麦克白强烈地感觉到过去("古代")与现今的反差。

(接上页)耀和头衔,正如历史上真实发生的一样,有人封为公爵,有人封为伯爵,还有一些封为勋爵男爵,他们就会凭之享受应有尽有的好福气,也以此到处炫耀。在此之前,苏格兰贵族被称为领主(Thanes)……只有取得了应有的功绩,他们才会被授予这个头衔"。见 Vernon Snow 编辑的《霍林斯赫德编年史:英格兰、苏格兰和爱尔兰》(*Holinshed's Chronicles: England, Scotland and Ireland*,再版 New York: AMS, 1965; London: J. Johnson, 1807 - 8), vol. 5, 页 26。有关这一段的分析,见 Turner,页 123 - 124。正如 Turner 指出,Boetius 的这一段让我们对《麦克白》的结尾有了新的理解,这说明马尔康把领主重新命名为伯爵有着消极的影响。一般来说,Boetius 的《记述》(*Description*)有助于莎士比亚写《麦克白》时确立基本的构思。苏格兰原始野蛮但质朴英勇,英格兰文明先进但过度精细女人气,假如 Boetius 是十六世纪的司各特,他就会将二者加以对比。Turner 将麦克白的特点恰切地归纳为"毁灭英雄时代的勇士"。见页 143。【译按】司各特,Walter Scott(1771 - 1832),英国苏格兰小说家,诗人,历史小说的创始者,主要作品有长诗《玛密恩》、《湖上夫人》和历史小说《威弗利》、《撒克逊劫后英雄传》。

① 在与麦克德夫的交谈中,马尔康至少意识到了这一点:要把真正的国王必须具备的美德组合在一起,特别是要糅合"仁慈"、"谦恭"与"勇气"、"刚毅"。见(IV. iii. 93 - 94)。关于马尔康在剧中作用的分析,见 Lowenthal,页 353 - 354,及 Turner,页 144 - 145。

他承认苏格兰正在发生某种变化,基督教精神正在推行教化,驯服了野蛮的苏格兰勇士("人类法律"已能"保障公众福利")。但麦克白并没有明确把这一进程看成是一项好处。新的神意让他坐卧不宁,而复活的可能性又是非常基督教式的字眼("现在他们又会从坟墓中起来";又见 III. iv. 73 - 75)。在这段话里,他颇为怀念信奉异教的过去,一个人一旦死了也就合情合理地入土为安。

麦克白的反应说明,旧式的异教勇士面对新的基督教世界观和扩大的宇宙视野时,颇有些茫然。[①] 在面对面地与活人较量时,麦克白从来没有问题。作为勇士,麦克白一直接受着这方面的培训。他无法对付的是某种超自然的幽灵,那不属于现世的力量:

> 别人敢的事,我都敢:无论你用什么形状出现,像粗暴的俄罗斯大熊也好,像披甲的犀牛、舞爪的猛虎也好,只要不是你现在的样子,我的坚定的神经决不会起半分颤栗(III. iv. 98 - 102)。

在这个世界上没有什么能吓住无畏的勇士麦克白,但来自另一个世界的力量把他吓坏了,虽然在我们看来,这些力量似乎只是触及到、或者说创造出麦克白灵魂深层的东西。当然,我们不能把超自然的幽灵等同于基督教的力量;塞涅卡的戏剧告诉我们,在异教体制里也可能出现鬼魂。尽管莎士比亚在描述早期罗马共和国的《科利奥兰纳斯》(Coriolanus)中明显在设法减少超自然因素,但他在《尤利乌斯·恺撒》、《安东尼和克利奥帕特拉》中渲染旧宗教随着共和国衰落而削弱时使用的方法之一,就是突出超自然力量。[②] 但即便在面对鬼魂感到震惊时,莎士比亚的罗马人也没有像麦克白那样吓得六神无主。

布鲁图斯(Brutus)遇到恺撒幽灵时的沉着冷静就很具代表性:

---

① 关于"他不理解的东西"如何使麦克白"丧失了勇气",见 Howard B. White 的分析,《麦克白和暴虐的人》(Macbeth and the Tyrannical Man),《解释》(*Interpretation*,1971,2),页149。

② 关于这一点更详细的分析,见我的《莎士比亚的罗马:共和国和帝国》(*Shakespeare's Rome: Republic and Empire*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976),页 142 - 145。

勃鲁托斯:你是神呢,天使呢,还是魔鬼?吓得我浑身冷汗,头发直竖。对我说你是什么。

幽灵:你的冤魂,勃鲁托斯。

勃鲁托斯:你来干什么?

幽灵:我来告诉你,你将在腓利比看见我。

勃鲁托斯:好,那么我将要再看到你吗?

鬼魂:是的,在腓力比。

勃鲁托斯:好,那么我们在腓力比再见。[幽灵隐去]我再鼓起一些勇气,你又不见了;冤魂,我还要跟你谈话(IV. iii. 279 - 88)。①

布鲁图斯最初被恺撒的鬼魂吓了一跳,但很快就恢复了镇定。他冷静的反应——“好,那么我们在腓力比再见”——就能很好地说明,莎士比亚的罗马人在生活中能克制自己,接受超自然力量的闯入,与麦克白对班柯鬼魂的反应相对照这一点就显得尤其突出。莎士比亚注意到,异教世界允许出现超自然力量,但他也表明了,自然与超自然的差别并不像异教所描述的那样鲜明强烈。严格地讲,我们甚至可以说,异教使自然与超自然之间真正的全面的差异更早地降临了。神与人之间有某种连续性,有各种各样的过渡人物,如英雄和精灵(φύσις),异教并没有像基督教那样把天界与人间截然分开。这是一个复杂的问题,但我们具有了所有必要的条件来得出一个恰切的结论,即基督教作为宗教,要比古典的异教明显更为注重来世。麦克白对生活中的超自然幽灵反应更为强烈,是因为他认为这些幽灵撕开了一条重大的生存裂缝,标志着某个时代的终止(“从前的时候,一刀下去,当场毙命”)。总之,《麦克白》的关键不在于基督教本身的影响,而在于基督教对于一个习惯于异教思维方式的人的影响。在莎士比亚的所有悲剧中,《麦克白》中的超自然力量可能最具破坏力。这一题

① 【译按】布鲁图斯,朱生豪译为勃鲁托斯。

材使莎士比亚有机会探索一个异教勇士的遭遇,把他从狭小的视野中拉出,转到现世与来世彻底分开的基督教背景下。

三

第三幕第四场的这些对话突出了麦克白身上存在的一个问题:正像莎士比亚描绘的那样,作为一个勇敢的人,他会有恐惧的时刻,这引人注目。在戏剧开头,麦克白是勇气的楷模;在战场上没人比他更勇敢。但随着情节的发展,他日益受到疑虑和担心的折磨。麦克白夫人简洁地道出了他性格中的矛盾:"呸,我的爷,呸!你是一个军人,也会害怕吗?"(V. i. 36 - 37)麦克白应算是顶天立地的勇士,却发现自己生活在一个诡谲的世界里,无论是睡是醒鬼魂幽灵都萦绕徘徊,使他不堪其扰,"想象中的恐怖远过于实际上的恐怖","心灵在猜测之中丧失了作用",直到他"把虚无的幻影认为真实了"(I. iii. 137 - 42)。面对一个"水上有泡沫,土地也有泡沫"的世界(I. iii. 79),麦克白常常经历到这样一些东西:他原以为是安身立命的根基,却转眼间烟消云散。麦克白看到出现了一些奇怪的景象,这动摇了他生存的内核,麦克白迷茫失措,想知道他夫人如何还能保持沉着:

> 世上会有这种事情,像一朵夏天的黑云遮在我们的头上,怎么不叫人吃惊呢?我吓得脸无人色,你眼看着这样的怪象,你的脸上却仍然保持着天然的红润,这才怪哩。(III. iv. 109 - 15)①

可能在莎士比亚笔下的人物中,没有人像麦克白这样经历如此巨大的变故,从一位勇猛的英雄变成他自己说的"少女怀抱中的婴孩"(III. iv. 105)。出现这样奇怪的现象,是因为麦克白从异教世界转到了基督教世界,这让他失了勇气,身心俱疲。

---

① 【译按】朱生豪译本中用的人称代词是"你们",指在场所有的人,包括麦克白夫人在内,而本文作者只理解为麦克白夫人,因此根据上下文改动为"你"。

麦克白在开头似乎是苏格兰最受敬仰的人。在第二场,人们唱着赞歌来歌颂他无所畏惧的壮士气概:

> 英勇的麦克白不以命运的喜怒为意,挥舞着他的血腥宝剑,一路砍杀过去,直到了那奴才的面前,也不打一句话,就挺剑从他的肚脐上刺了进去,把他的胸膛划破,一直划到下巴上;他的头已经割下来挂在我们的城楼上了。(I. ii. 16 - 23)①

麦克白在剧中作为荷马式的英雄出场,他像是苏格兰的阿喀琉斯,在战场上左右纵横,无人能敌(描述这场战斗时荷马式明喻的使用让人觉得这一段宛若史诗)。首次进入眼帘的麦克白正将一个人一劈两半,人们也正对他啧啧称叹。连温和的邓肯国王也为麦克白的英雄主义所感染,称他为"英勇的表弟,了不起的壮士"和"尊贵的麦克白"(I. ii. 24,67)。② 后期,剧中人物把麦克白视为血腥残酷的僭主,而开始时他则因相同的凶残个性受到赞誉,但前提是这种个性要用来对付苏格兰的敌人。这是勇士面对的一个问题:对他的评价要取决于他暴力的对象,是服务还是祸害自己的社团(见 Berger,前揭,页 10 - 11,特别是页 14)。第一幕第二场史诗式的语言表明了某一类典型的处境,涉及史诗冲突的一个变体。人们把最初的史诗冲突称为阿喀琉斯 -

---

① 有关这一段的重要性,见 Bradshaw,页 219 - 220,及 Davis,页 219,页 223。

② 关于第一幕第二场的"史诗修辞",见 Bullough,页 426。关于麦克白"敏捷的异教意识"的重要性,见 Wilbur Sanders,《剧作家和普遍接受的想法:马洛和莎士比亚戏剧研究》(*The Dramatist and the Received Idea: Studies in the Plays of Marlowe and Shakespeare*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968),页 297。尤其是那句措辞——麦克白和班柯在战斗中都"想……再增一座墓地(Golgotha,【译按】原指耶稣被钉死之地,朱生豪转译为多杀一个人,此处译为墓地)"(I. ii. 39 - 40)——让人有一种反基督的怪异感觉,从而使这种行为有了异教的意味。关于这一刻的怪异,见 Bert O. States,《麦克白的马》(The Horses of Macbeth),《凯尼恩评论》(Kenyon Review, 1985, 7, N. S.),页 56 - 58。关于使用 Golgotha 一词的含义,见 Berger,页 11。关于邓肯对麦克白的赞扬,Bradshaw 的分析很精辟,页 221。【译按】马洛,Christopher Marlowe, (1564 - 1593),英国戏剧家、诗人,发展无韵诗体,革新中世纪戏剧,为莎士比亚和詹姆斯王朝剧作家开辟了道路,主要剧作有《帖木儿》、《爱德华二世》。

阿伽门农问题,它表明一种困境,即合法的国王作为军事将领不如他手下杰出的勇士。[1]

如果麦克白开场时是苏格兰的阿喀琉斯,剧终时当然就不是了。我们无法想象阿喀琉斯密谋杀死阿伽门农——他可能想杀死国王,但会做得光明磊落。阿喀琉斯生性残忍,但整部《伊利亚特》的高潮恰恰在于阿喀琉斯向普里阿摩斯(Priam)表达同情的那一刻。《麦克白》的情节发展恰恰相反,随着剧情的推进,英雄变得越来越残酷。同样是英雄的阿喀琉斯和麦克白却有着这样的差异,这说明了什么?我的推论是麦克白的转变可以追溯到基督教的影响。[2] 人们乍听会觉得这非常荒谬,这样说至少违反了人们的直觉:作为温良的教化者,基督教应该驯化勇士的凶猛和残酷,而不是使之加剧。实际上,我们见证了整个事件发生在苏格兰的过程;这可以说明邓肯易施仁慈宽厚,并激起了麦克白对福音教化的轻蔑。

但现在我要分析的不是被基督教驯服的勇士,而是莎士比亚在《麦克白》中勾勒的一个更为复杂的问题:如果一位勇士保留着尚武精神但又要在新的基督教背景下改弦易辙,那么会出现什么情况?麦克白仍是一位道地的勇士,甚至对新宗教的温和表示轻蔑,这我们已经看到。然而潜移默化中,麦克白竟不知不觉地接受了新宗教的前提,而这几乎违背了他的意愿。只要麦克白努力想成为英雄壮士,他就回避不了基督教对英雄主义的评判,也就无法完全遵守旧式的异教伦理标准。基督教改变了他对英雄主义尤其是异教英雄主义的看法。麦

---

① 有关史诗文学中这一主题的分析,见 W. T. H. Jackson,《英雄与国王:一个史诗主题》(The Hero and the King: An Epic Theme, New York: Columbia University Press, 1982)。John Studley 于 1566 年将塞涅卡的《阿伽门农》(*Agamemnon*)翻译成英文,批评人士发现莎士比亚剧中有一些台词模仿他的译文,因此莎士比亚在写《麦克白》时脑子里已经有阿伽门农的形象。见 Bullough,前揭,页 452:"塞涅卡的这部悲剧似乎抓住了莎士比亚的想象力"。台词最为明显的类似是在 Studley《阿伽门农》第一幕的合唱中:"One hurlye burlye done, another doth begin"(Bullough,页 523;《麦克白》,I. i. 3)。【译按】《麦克白》第一幕第一场第三行的英文为"When shall we three meet again/In thunder, lightning, or in rain"。

② 见 Lowenthal 类似的表述:"意识到麦克白的基督教信仰加剧了他的暴虐,这真令人不安"(页 348)。

克白在死之前拒绝自杀:"我为什么学那些罗马人的傻样子,死在我自己的剑上呢?"(V. ii. 1 -2)是谁告诉麦克白罗马人是傻子? 我的答案是:基督教布道者。罗马人自杀的准则是荣誉比生命更珍贵,因此在特定情况下,高贵的人宁愿自杀也不想屈辱地活着。对基督教思想家来说,这一准则是异教空虚的一个范例,因为它让现世昙花一现的荣誉高于人不朽灵魂的永恒价值。麦克白显然不是作为神学家来探讨这一问题,但他放弃自杀竭力保命的方式说明,在他身上有种与异教观念不同的东西。

麦克白从基督教中学到的是:厌恶异教价值的短暂,希望得到永生。我不是说他的行为方式类似于邓肯那样的基督圣徒。麦克白归根结底还是信奉勇士伦理,但他对这一道德的重新解释明显折射出基督教的影子,尽管这显然是对基督教的肆意扭曲。霍林斯赫德提出,把异教与基督教伦理积极地综合在一起,兼收"残暴"与"温和",从而缓和两者的负面影响。通过麦克白这个人物,莎士比亚刻画了一个与这一美妙设想截然相反的魔鬼,一个成为僭主的英雄,一个追求成为世俗版的基督教上帝的勇士。[①]

为澄清麦克白英雄理想的转变,有必要将他与阿喀琉斯进行对比。荷马的英雄因面对一个悲剧性的选择而闻名,是生活得漫长而平庸还是短暂但辉煌。他倾向于第二种选择,这限定了他的性格,对许多人来说,阿喀琉斯的选择似乎是所有悲剧选择的蓝本。[②] 但麦克白的性格特点在于,他拒绝受限于阿喀琉斯的选择条件。两种选择的好处麦克白都想要,他一心追求长久且辉煌的生活。驱使他的念头是:除非荣耀能得到延续、甚至可能的话通过后代子孙达到永久,否则荣耀对自己而言毫无用处。麦克白就这样偷偷认可了基督教对异教英雄主义的评判。在基督教思想家看来,阿喀琉斯是异教空虚的原型,

---

① 宗教战争、特别是十字军东征表明,基督教并非简单对立于尚武精神,实际上也可能与它结合在一起。莎士比亚用他的历史剧特别是《亨利五世》来探索宗教为战争提供动机的奇特方式。

② 见 David Lenson,《阿喀琉斯的选择:现代悲剧的范例》(*Achilles' Choice: Examples of Modern Tragedy*, Princeton: Princeton University Press, 1975)。

他宁愿以生命短暂为代价来获得荣誉。麦克白反对异教在这一点上的愚蠢。在成功地当上苏格兰国王达到事业顶峰时,麦克白说:"单单做到这一步还不算什么,总要把现状确定巩固下来才好"(III. i. 47 - 48)。这句话淋漓尽致地展现了麦克白的英雄个性。他是个绝对论者,爱走极端(with an all - or - nothing attitude);成就如果不能得到彻底巩固,对他来说就一文不值。麦克白对异教价值的短暂性很是不屑,他开始担心自己的安全,而依照传统的标准,这并非英雄之举。人们无法想象阿喀琉斯在战胜赫克托尔后会说:"单单做到这一步还不算什么,总要把现状确定巩固下来才好"。阿喀琉斯对自身安全的全然不顾正是他个性的火印,是他英雄主义的赫然标识。取得成功后,麦克白费尽心机、几近鄙俗地巩固他的成就,要检验麦克白英雄主义观点的转变,人们找不到比这儿更好的标尺了。[①] 麦克白身上这一令人困惑的非英雄因素——他对自己安全的担心——与他所处的基督教背景有着某种关系。

四

麦克白考虑谋杀邓肯时有一段著名的开场白,我们从中能看出基

① 在《奥德赛》中阿喀琉斯出现在冥府,这似乎模糊了麦克白与希腊英雄之间的对比,削弱了异教现世性和基督教来世性之间的差别。但荷马在《奥德赛》中描述冥府的目的主要是刻画阿喀琉斯被削弱的个性。荷马笔下的来世只是现世一个苍白的影子,并不是基督教认为的更高境界。在《奥德赛》中,来世生活并不令人向往,甚至近乎不存在,以至于阿喀琉斯说自己宁愿在地球上做奴隶也不去阴间当君王。阿喀琉斯的情况说明异教英雄与基督教英雄不同,不通过来世来判明自己的处境。基督教英雄在现世向往着来生;而异教英雄即便在来世也渴望回到今生。

参见 Mary McCarthy 的《将军麦克白》(General Macbeth),收于 Sylvan Barnet 编辑的《麦克白》(Macbeth, New York: New American Library, 1963),页 229:"普通人聊的是平常事,而我们可以想象麦克白是苏格兰草坪上的高尔夫球迷,莎士比亚笔下唯一符合中产阶级标准的人,我们可以说他是杀人的巴比特(Babbitt)"。这篇文章最初刊发在《竖琴杂志》(*Harper's Magazine*, June, 1962),虽然没有看到戏剧的英雄层面,但对《麦克白》的分析可以说是精辟有趣。【译按】巴比特,美国作家 Sinclair Lewis 同名小说中的主人公,代指自满、庸俗、短视的中产阶级实业家或自由职业者。

督教背景对麦克白思维方式的影响:

> 要是干了以后就完了,那么还是快一点干;要是凭着暗杀的手段可以攫取美满的结果;要是这一刀砍下去,就可以完成一切,终结一切;那么,那么……面对时间的激流险滩我们不妨纵身一跃,不去顾忌来世的一切(I. vii. 1 - 7)。

麦克白正在思考"来世",这一简单的事实立即说明他与纯粹的异教英雄间的差异。在哈姆莱特筹划杀死克劳狄斯(Claudius)那一场戏中,莎士比亚展示了基督教将视野延伸到来世英雄的行为条件会怎样改变(见我的《莎士比亚:哈姆莱特》,前揭,页 43 - 45)。有人可能会立即反驳说:麦克白在这段话里的意思是他宁愿"纵身一跃,不去顾忌来世",将来世的念头从脑海中剔除出去。麦克白后面在剧中抱怨死人又复生,似乎盼望自己的视野再度缩回异教的维度中,这样他就不用再担心现世生活中发生的一切。但麦克白希望将来世的念头从思绪中剔除出去,这恰恰说明基督教改变了他的思维方式。

实际上,在这段独白中,不管麦克白思考的对象如何不属于基督教,他的思考过程却展示了基督教的影响。麦克白没有贸然行动,而是努力分析他周围的环境,几乎像教徒那样仔细琢磨动机与后果。麦克白转弯抹角的措辞说明,他正深入思考、敞开想法。如果说麦克白是阿喀琉斯,他则是有意识的阿喀琉斯。[1] 这在后面变得更加明显,在谋杀了邓肯后,麦克白的反应非常痛苦,他已经意识到人类行为的道德层面,尽管他的行为并不道德。这就是为什么麦克白作为一位更复杂的人物要比纯粹的异教英雄更能打动我们。对基督教的接触使麦克白的灵魂产生分裂,这使他无法再一心一意地做事,也无法坦然面对行为的后果。最初对战场上的麦克白的描述可能会让我们以为遇到了一台没有头脑的战斗机器。在麦克白第一幕的独白中,莎士比亚

---

① 参见 Bradshaw 的表述:"莎士比亚的麦克白是令人恐惧的勇士——但对伦理道德有着超强的想象力"。页 250。

刻画出一个内心非常丰富的人物,各种欲望在心中相互撕扯,他要与新生的意识不停地争斗。

关于基督教对异教英雄的影响,无论人们有何看法,基督教使之有了心理上的深度却是不争的事实。[①] 麦克白独白的长度、频率和费解的句法展现了他内心的复杂,而这正是莎士比亚笔下的罗马人所欠缺的。甚至布鲁图斯这样有思想的角色在类似的处境中也没有像麦克白那样对自己所做的决定痛苦万分,他只是开始时为要杀死恺撒的想法所困扰。布鲁图斯在努力决定是否杀死恺撒时内心经历了一场激烈的斗争(见《尤利斯·恺撒》,II. i. 61 - 69),但他从没有经受过折磨着麦克白的精神分裂。与麦克白不同的是,布鲁图斯一旦说服自己杀死恺撒是正当的就再没有动摇过,也没有良心上的不安或者事后忏悔。[②] 这就是为什么我们会看到,布鲁图斯能够平静地面对恺撒的鬼魂,而麦克白看到被杀的邓肯和班柯时会饱受折磨。尽管布鲁图斯最初有些疑虑,但他杀死恺撒时带有一种坚定的正义感;相反,麦克白必须要违背良知下决心杀邓肯,在一步步做这件事时内心深深地陷入矛盾之中。灵魂里异教与基督教准则的冲突使麦克白的处境更为复杂,这给他增添了浓重的悲剧色彩。如果麦克白单纯地信奉异教,他可能会毫不内疚地杀掉国王;如果麦克白皈依纯粹的基督教,他可能根本就不会谋杀邓肯;正是异教和基督教在麦克白身上的结合造成他特有的悲剧处境——良心不安的凶手。

而且,在分析麦克白“要是干了以后就完了”的独白时,我们能够

---

① 参见 Bradshaw,页 252:“《麦克白》的‘基督教’特点,明显既不是古典也不是塞涅卡,体现基督教的恐怖而不是基督教的虔诚或笃信,这与那种对灵魂的感觉相一致,正如[Erich] Auerbach 分析的奥古斯丁身上所具有的那种有层次使人眩晕的东西”。参见页 255:“莎士比亚……陷入了麦克白痛苦想象的倾泻之中……我们……紧紧地系于麦克白思绪感情的起伏波动;这种差异与 Auerbach 对古典与基督教感情模式的区别相一致”。

② 仅仅通过开场白,我们就能够捕捉到麦克白与布鲁图斯的不同。布鲁图斯直截了当地说:“他必须死”(It must be by his death),而麦克白则说得含糊其词:“要是干了以后就完了,那么还是快一点干”(I. vii. 1 - 2)。在这些话中,人们凭着句法就能觉察出莎士比亚的罗马人与基督教徒的不同。我在《莎士比亚的罗马》(Shakespeare's Rome)一文中分析了罗马戏剧独白的突出特点。页 113 - 116。

看到，基督教使他产生了新的欲望，实际上以一种微妙但意义深远的方式改变了他的野心。麦克白似乎排斥"来世"，他真正做的是想在现世获得基督教向信徒们所做的来世承诺，某种绝对完美(absolute perfection)，某种最终满足。麦克白首先从讲话中流露出他正寻求我所说的绝对行为(Absolute Act)，而他称之为"完成一切，终结一切"，毕其功于一役，并且永远牢牢掌握。[①] 在第一幕第七场中让他踌躇的是他想到任何一次人类的行为都无法做到完美无缺，罪行可能会返回来阻碍凶手。麦克白本应更留意他受到的警告，事实证明，这些警告预言了他犯罪的整个过程。但麦克白无法对俗世版的绝对行为视而不见，因为它会带来圆满和极乐。

麦克白杀死了邓肯，期望一蹴而就，实现所有的愿望，而实际上这使他的希望难以成真，因为一旦掌权，他发现自己作为僭主就处在一种新的不安全感中。麦克白没有反思追求绝对行为只会无功而返，反而努力重新表述这种行为。麦克白的焦点现在从邓肯转移到了班柯身上，他认为自己与极乐之间的唯一障碍就是对手班柯："除了他以外，我什么人都不怕"(III. i. 53 - 54)；因此"他的死"会让麦克白"实现完美"(III. i. 107)。他沉迷于王位继承，我们从中可以看出麦克白为永恒费尽思量，而这儿他是从基督教吸收来的。困扰他的是女巫们对班柯的承诺，说他会有"当国王的子嗣"(III. i. 59)。自己当上了国王，实现了野心，但现在如果这功业不能延续到未来，麦克白就难以

① 参见 Maynard Mack 在《每个人的莎士比亚：对悲剧的沉思》(Everybody's Shakespeare: Reflections Chiefly on the Tragedies, Lincoln: University of Nebraska Press, 1933, 页194)的分析："麦克白夫妇自此以后寻求通过掌控时间，这威力无比的力量，将未来扭转到现在。"

关于《麦克白》中的这一模式，我见过的最好分析是 Gordon Braden 的《塞涅卡的悲剧与文艺复兴》(Senecan Tragedy and the Renaissance)，《伊利诺斯古典研究》(*Illinois Classical Studies*, 1984, 9)，页287 - 288。见 Terence Eagleton，《莎士比亚和社会：莎士比亚戏剧批评研究》(*Shakespeare and Society: Critical Studies in Shakespearean Drama*, New York: Shocken, 1967)，页130 - 132。在分析莎士比亚时 Absolute 一词似乎用错了时代，仿佛莎士比亚是伊丽莎白时代的黑格尔。但莎士比亚在《麦克白》中确确实实用了三次 *Absolute* (I. iv. 14, III. vi. 40, IV. iii. 38)，具有这个词在德国理想主义中所获得的力量。实际上，我对《麦克白》的大部分分析都在这个词描述的"绝对信任"(I. iv. 14)和"绝对畏惧"(IV. iii. 38)之间游移。

满足:

> 她们把一顶不结果的王冠戴在我的头上,把一根没有人继承的御杖放在我手里,然后再从我的手里夺去,我的子嗣则不得接过。要是果然是这样,那么我玷污了我的手,只是为了班柯后裔的好处;我为了他们暗杀了仁慈的邓肯;为了他们良心上负着重大的罪疚和不安;我把我的永生的灵魂给了魔鬼这人类的公敌,只是为了使他们可以登上王座,使班柯的种子登上王座(III. i. 60 -69)!

在筹划另一桩谋杀这种最违反基督教精神的行为时,麦克白却按基督教的方式思考。为班柯的后裔而不是自己的子孙,他把"永生的灵魂"交给了魔鬼,这个想法折磨着他。对基督教如此不屑的这位英雄,在这样一个决定性的问题上,却无法让自己不要像基督徒那样想问题。一旦被告知灵魂的不朽,麦克白就再也不能像异教英雄阿喀琉斯那样来思考他的快乐。他开始渴望完美,而这对生活在有限视野中的异教教徒来说是无法想象的。

杀死了邓肯未能满足麦克白无穷的欲望,不过麦克白觉得完美仍在他的掌控之内。现在必须要做的就是让人杀了班柯,还有他的儿子弗里恩斯。直至第二次实施绝对行为的企图失败,莎士比亚才最大限度地揭示出了麦克白的渴求。当凶手们报告说班柯死了但弗里恩斯跑了时,麦克白的反应相当绝望:

> 我的心病本来可以痊愈,现在它又要发作了;我本来可以像大理石一样完整,像岩石一样坚固,像空气一样广大自由,现在我却被恼人的疑惑和恐惧所包围拘束(III. iv. 20 -24)。

这段话把麦克白爱走极端的想法表现得最为鲜明有力。他总是在寻求某种类似于基督教救赎的纯粹的完美;如果实现不了完美,他就感觉自己什么也没有得到,受到了诅咒。麦克白绝望之惨烈正是由

于他期望之殷切。他渴望无限的东西("像空气一样广大自由"),但他发现任何人类行为都是有限的,总会漏掉些什么,比如弗里恩斯,从而又引出进一步的需要。与麦克白的希望相反,单独一个行为是无法"捕获"所有成果的,也不可能提前消除采取进一步行动的需要。因此,麦克白追求永久的满足,结果只会是永久的不满足。麦克白夫人沉痛地总结了他的处境:"费尽了心机,还是一无所得,我们的目的虽然达到,却一点不感觉满足"(III. ii. 4 - 5)。她对麦克白的问题有一个正确的诊断,那就是不能在"充满疑虑的欢娱"中生活(III. ii. 7)。尽管有大量的证据证明麦克白对绝对行为的追求会以失败告终,但他自己仍做了一系列事情,让自己受到更多的诅咒。甚至生命行将终止,整个世界似乎都要垮掉时,麦克白仍然希望有某种持久的快乐,不管冒多大风险甘愿做最后一搏以获得完美:"这一次战争也许可以使我从此高枕无忧,也许可以立刻把我倾覆"(V. iii. 20 - 21)。[①]

这一分析有助于理解麦克白听闻妻子离世后那段最著名的独白:

> 明天,明天,再一个明天,一天接着一天地蹑步前进,直到最后一秒钟的时间。我们所有的昨天,不过替傻子们照亮了到死亡的土壤中去的路。熄灭了吧,熄灭了吧。短促的烛光!人生不过是一个行走的影子,一个在舞台上指手画脚的拙劣的伶人,登场片刻,就在无声无息中悄然退下;它是一个愚人所讲的故事,充满

---

① 有趣的是,麦克白在第三幕第四场的独白与哈姆莱特的话类似:"上帝啊!倘不是因为我有了噩梦,那么即使把我关在一个果壳里,我也会把自己当作一个拥有着无限空间的君王的"(II. ii. 254 - 56)。虽然哈姆莱特与麦克白迥然不同,他们都像我一直在分析的那样爱走极端。见我的《哈姆莱特》,页 50 - 52。关于哈姆莱特与麦克白的相似性,Harold C. Goddard 的分析引发了不少争议,见《莎士比亚的意义》(*The Meaning of Shakespeare*, Chicago: University of Chicago Press, 1951, Vol. 2),页 110 - 111。莎士比亚的特洛伊罗斯(Troilus)在完全不同的背景下遇到了与麦克白相同的困境:"姑娘,这就是恋爱的可怕的地方,意志是无限的,实行起来就有许多不可能;欲望是无穷的,行为却必须受制于种种束缚"(《特洛伊罗斯和克雷西达》,III. ii. 81 - 83)。麦克白爱走极端的态度显然感染了谋杀班柯的刺客们,有一名刺客把自己说成是:"一次次的灾祸逆运,使我厌倦人世,我愿意拿我的生命去赌博,或者从此交上好运,或者了结我的一生"(III. i. 111 - 13)。

着喧哗和骚动,却找不到一点意义(V. v. 19-28)。

一些评论家被这段话幽深的虚无主义所打动,怀疑这是否就是莎士比亚自己的看法。但莎士比亚小心翼翼地把麦克白的虚无主义置于一个特定的背景下。我们已经知道,麦克白爱走极端,他因追求绝对行为失败而瞥见了虚无主义的深渊,这并不奇怪。这段话当然不是基督教感情的流露,却让我们看到强烈反对基督教的麦克白是怎样被它所影响。当麦克白说到"直到最后一秒钟的时间"时,他显然不再按异教的方式思考,而是彷徨于基督教的末世审判。从对时间的感觉上来说,这段独白标示着从异教向基督教观念上的转变,因为麦克白学会了从永恒的角度来贬低现世的价值。①

麦克白在第五幕第五场独白的一个特点就是他提及明天和昨天,但他没有想到今天。他丧失了异教享受当下快乐的能力,无法欣悦地生活在现世中而不瞎操心什么永恒。这段话总结了摧毁麦克白快乐的全部因素。未来成为麦克白生活的一片阴影,让他抛开过去("干了以后就完了";III. ii. 12)也给他的现世注入了毒素。② 麦克白英雄主义本质上最深刻的转变在于他对未来的重新定位,而这是女巫们的干预造成的。从某种意义上说,她们代表着超自然对人世的影响,因而也是对自然的颠覆。我们可以回想到麦克白出场时对"命运的蔑视"

---

① 见麦克白在 IV. i. 117 提到的"世界末日"(crack of doom)。对于《麦克白》中世界末日模式的重要性,见 States,特别是麦克白的"世界末日个性:沉迷于终局、绝对和时间对他的束缚",页 58。还见 White,页 154。对于麦克白贬低价值的类似情况,见 Hans Jonas 的《诺斯替教、存在主义和虚无主义》(Gnosticism, Existentialism, and Nihilism),《诺斯替宗教》(*Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press, 1963),页 320-40。

② "从设计阴谋的前提来看,在一部受未来驱使的戏剧中,麦克白是一个不能活在现在的人",见 Francis Berry,《诗人语法:诗中的人、时间和心绪》(Poet's Grammar: Person, Time and Mood in Poetry, London: Routledge and Kegan Paul, 1985),页 53。"《麦克白:时态和语气》"(*Macbeth*: Tense and Mood),这篇短文深刻地分析了麦克白截然不同的时间感是如何在戏剧语法中得到反映的。见 Sanders,《剧作家和普遍接受的想法》,页 270 及页 279。Porter 写的"一个农民,驻足于对丰衣足食的期望"(II. iii. 4-5)的故事,与麦克白悲剧在不能活在现在的意义上类似。

(I. ii. 17)。与其他优秀的异教勇士一样,麦克白起初并未沉迷于未来,而是为了当下的荣誉而奋战,显然也是为了他自身的安全。女巫向麦克白暗示世事皆有天意,动摇了他对自己的信心,以及事在人为的信念,也唤醒了他与宇宙中代表未来浪潮的力量结盟的欲望。麦克白夫人很快就有了同样的想法(关于这一点,见 Mark 书,前揭,页192):“你的信使我飞越蒙昧的现在,我已经感觉到未来的搏动了”(III. v. 56 - 58)。这里是麦克白时间感转换的关键:只要他认为能穿过当下看到完美的未来,现世对他而言就无足轻重。麦克白被不可抗拒地拖入未来,他最终认为现在毫无意义,然而从根本上讲,生命只存在于现在,这也就意味着生命本身对麦克白失去了全部意义。[①] 麦克白厌恶“短促的烛光”和“在舞台上指手画脚,登场片刻就在无声无息中悄然退下的拙劣伶人”,这最后一次反映出他从基督教中借鉴来的对短暂的蔑视。莎士比亚最终表明,麦克白的虚无主义是某种宗教信仰的另一面:当今生无法达到绝对完美的来世标准时,这个世界对他而言也就没有价值了。

五

要更全面地了解恶魔如何通过拙劣地效仿宗教信仰来操纵麦克白,我们必须分析女巫们在剧中的作用。当然,表面上看,在《麦克白》的世界里,女巫似乎代表着反基督教的力量。作为“黑暗的工具”(I. iii. 124),人们肯定会把女巫看成正统宗教的敌人,她们指导麦克白的原则至少在一个方面与基督教信仰截然不同。女巫教给麦克白的不过是上天的一个训诫。她们代表的天意可能是恶魔的指示,使麦克白受到诅咒,但她们的预言对麦克白来说是以宗教教诲的形式出现的,世间万物由更高的力量执掌。她们的预言在麦克白身上一一应验,这向他暗示了:世界正如基督教所言是由一位特定的神操纵,而不

---

① 类似的分析见 Arthur Kirsch,《莎士比亚悲剧英雄的激情》(*The Passions of Shakespeare's Tragic Heroes*, Charlottesville: University of Virginia, 1990),页95。

是像传统观念认为的那样由一位笼统的神统治。

我们看到,开始时,麦克白有着与荷马勇士一样的信仰——他在战场上是否成功主要取决于他能否勇敢作战。但女巫们动摇了麦克白命运由自己掌握的信念,教导他要依靠超自然力量的帮助。随着剧情的展开,麦克白越来越犹豫于要不要像英雄那样坦然承受风险,相反却努力让女巫们保证他命中注定必然成功。麦克白从相信英雄自力更生到听天由命,人们会以为传统的道德敬畏会让他的品格更高尚,做事更正派。但在《麦克白》充满悖论的世界里,英雄新确立的天命信仰却使他在下手时更为残忍。只要麦克白相信作为战士仅凭搏斗就能实现自己的愿望,他就能做到光明磊落,人们最初对他的景仰就说明了这一点。但一旦麦克白认为自己与隐藏的力量结了盟,他就开始使用阴谋诡计,用善意来掩饰他罪恶的企图(I. vii. 82),在对手最料不到的时候派杀手偷袭他们,而不是坦坦荡荡地决斗。还有,一旦麦克白认为他注定会成功,他就会没有丝毫克制,为达目的不择手段,那怕屠戮妇女和儿童。麦克白变得格外疯狂;他坚信得到了上天的垂爱以至于把自己的事业当成了宇宙的必然(III. iv. 134 - 35)。

女巫们看似赋予了麦克白新的力量,实际上却剥夺了他原本拥有的力量,把他变成一个供她们使唤的听差,这倒符合她们反复无常的本性。麦克白自以为天命服务于他,而实际上最终他要侍候天命,至少是听命于女巫们所代表的指令。在剧中麦克白思考与行动的比例不断缩小,独立思索得越来越少,这表明他丧失了自由。[①] 开始时,麦克白的思想意识有很大程度的扩展和加深。一旦他离开战场,他的行为就开始与异教英雄不太一样。杀死邓肯的决定让他痛苦不堪,他的良知完全反对他做这件事。麦克白满怀敬意地谈到温和仁慈(I. vii. 16 - 25),他这时离信奉真正的基督教原则最近。即便杀死邓肯后,麦克白对这件事也无法保持心安理得或者把它抛到脑后。尽管

① 关于这一主题,见 Timothy Fuller,《〈麦克白〉中思考与行动的关系》(The Relation of Thought and Action in Macbeth),《莎士比亚的政治历史剧》(*Shakespeare's Political Pageant*),页 209 - 18。

说他有些后悔不太确切，但所做的事显然困扰着他，他认为自己再也不会安安稳稳地睡觉了(II. ii. 38－40)。良知捉弄麦克白让他看到幻影听到虚声，这再次表明他的转变，他不再是纯粹的异教英雄。麦克白的表现受到了妻子的责备，她希望麦克白仍能像旧式的勇士那样处事："这种事不能尽往这方面想下去，那样我们会发疯的"(II. ii. 42－43)。

但麦克白开启的内心世界在历经磨难后最终开始关闭。当他要谋杀班柯时，这一点表现得非常明显。莎士比亚让麦克白在下手前说了一大段独白，表白他为什么必须要这样做。班柯被杀后，麦克白的意识彻底毁掉了他内心的平静，甚至产生幽灵幻影让他无法举行晚宴。麦克白夫人再次责备他，努力让他恢复英雄气度："什么！你发了痴，把你的男子气概都失掉了吗？"(III. iv. 72)但在麦克白的第二次谋杀里，莎士比亚做了些微妙的改动，暗示麦克白的态度是如何悄悄在发生着变化。在筹划谋杀班柯时，麦克白想得更多的是审慎而不是道德。还有，在说完独白后，他让凶手们进来告诉他们去干头天晚上商定的事情。麦克白显然在独白前就已经决定杀了班柯。与杀邓肯时不同的是，麦克白这次的独白只是确认已经做出的决定。而且，麦克白决定雇佣刺客杀害班柯表明他正努力使自己与这件事保持距离，也可能是为了避免像他杀邓肯那样引起良心的痉挛(事实证明他没有成功)。麦克白的反应似乎不符合他内心流露出的道德准则。晚宴上的情景进一步证实这位勇士希望能重新回到先前的状态，生活得更为简单，也没有良心的困扰。

在第三幕第四场结尾，麦克白宣告："我的疑鬼疑神、出乖露丑，都是因为未经历练、心怀恐惧的缘故"(III. iv. 138－39)。在这里我们看到麦克白开始有意识地收缩他的良知。直到采取行动前，麦克白仍有大量的不同寻常的思想活动(至少对一位勇士来说是不寻常的)。现在他希望翻转这种模式：先做再想。转向内心的新原则显然让他非常痛苦，他现在希望避开这种负担。但麦克白为这种逃避付出的代价就是他的自由。在做决定的过程中，为了不让自己精神上受到折磨，麦克白开始不加思考地机械行动，这意味着下手要比以前更为凶残。迄

今为止麦克白对自己的所作所为都能深思熟虑,这个事实表明他能自由决定是否行动。但自此以后,麦克白让自己进入一种对事件自动做出反应的模式,而不是精心谋划,就这样,他逐渐放弃了采取行动的自由。

当麦克白震惊地听到麦克德夫已经逃到英格兰时,他竟有了我们今天称之为先发制人式打击的念头:"时间,你料到我狠毒的行为竟抢先了一步;再狠毒的计谋,行动一旦跟不上,也会落空"(IV. i. 144 - 46)。女巫们成功地让麦克白更加确信世事天定,他的这一看法就是她们成功的结果。如果他的命运已经决定,麦克白就不必分辨他做的是对是错;他的任务就变成了:在女巫的帮助下努力猜出下一步注定要发生的事情,并相应地采取举措。一旦麦克白相信已经知晓未来,他就会认为成功的关键是迅速而非审慎:

> 从这一刻起,我心里一想到什么,便要把它立刻实行。没有迟疑的余地,我现在就要用行动表示我的意志:我要去空袭麦克德夫的城堡;把法夫夺下来;把他的妻子儿女和一切追随他的不幸的人们一起杀死。我不能像一个傻瓜似的只会空口说大话,我必须趁着我这一个目的还没有冷淡下来以前把这件事干好。我不想再见什么幻象了(IV. i. 146 - 55)!

麦克白内心斗争了很长时间才杀死邓肯和班柯,而此时仓促间就要实施几桩谋杀,而且比以前更残酷更卑劣。在背负了太多的道德准则后,麦克白就走向另一个极端,不加思考地行动,以至于在此处滥杀无辜。

有人可能会把这简单地看作一个向异教的回归,一种革除新的基督教精神准则的企图。但隐藏在这段话背后的是一种无法追溯到异教的模式。"用行动表示我的意志":几位批评人士都注意到,在这段话里麦克白梦想全知全能的生活(参 Kirsch,前揭,94 - 95,Turner,前揭,138)。麦克白幻想只要动一下念头,事情就会瞬间实现,这完全是圣经中上帝的模式。就像他被基督教永恒的理念所吸引,他现在觊觎

圣经中上帝的全知全能。麦克白发现自己作为人类终会死亡的弱点后,就走向另一个极端,希望自己无懈可击,而这使他对女巫的计划非常苦恼。一旦麦克白把自己交到她们手上,他就能克服懦弱的不安全感,坚信自己是不可战胜的。在剧尾,莎士比亚以一种与剧中相反的方式刻画麦克白,他又开始像一个传统意义上的英雄:"我的头脑永远不会被疑虑所困扰,我的心灵永远不会被恐惧所震荡"(V. iii. 9 - 10);他甚至说:"我简直已经忘记了恐惧的滋味"(V. v. 9)。但具有讽刺意味的是,麦克白感觉自己拥有绝对力量的时刻,恰恰是在他完全丧失力量的前夜。[①] 麦克白寻求执掌整个世界,实际上却很快就失去了对世事的控制,被迫眼睁睁地看着他的敌人掌握主动,而自己只能消极等待,对他们的举动做出反应,这全因为他相信了女巫们的预言(V. iii. 2 - 7)。最终麦克白甚至失去了行动的自由:"他们已经缚住我的手脚;我不能逃走,可是我必须像熊一样挣扎到底"(V. vii. 1 - 2)。

麦克白在第四幕第一场的台词说明,他拒绝在行动前思考是想避免"看到更多的东西",也就是说他不想过多地思索其行为的道德责任。他的话满足了他和妻子在剧中前期表达的一个愿望——能够采取行动却又看不到,换句话说,不用去面对自己的行为后果。[②] 但最终实现这一愿望的是麦克白夫人的梦游:"一方面入于睡眠的状态,一方面还能像醒着一般做事"(V. i. 9 - 11)。我们可以用麦克白夫人的行为来解释发生在她丈夫身上的事情。他在现实生活里开始梦游,他只是针对对手举动而麻木地行动,缺少内在的动机或意义,尽管他能睁眼看到发生的一切。麦克白意识的深化最终造成的结果有些悖谬——使他只能毫无意识地机械行动。我们反复看到麦克白意识的

① 参见 Turner 对《麦克白》的分析:"全知全能魔力神奇,虚弱无力却同梦魇一样形影相随",页 141。

② 麦克白:星星啊,收起你们的火焰!不要让光亮照见我的黑暗幽深的欲望。眼睛啊,看着这双手吧,凡它做出的你都要敢于面对(I. iv. 50 - 53)!

麦克白夫人:来,阴沉的黑夜,用最昏暗的地狱中的浓烟罩住你自己,让我的锐利的刀瞧不见他自己切下的伤口(I. v. 50 - 53)。

在这两段台词中,剧中人物无意透露出他们名为盲目行动,实际上是没有充分意识到行为的后果就开始下手。

萌生在他的内心撕开了一道很深的缝隙,他想做的事情总是与良心告诉他应该做的事情不同,这令他十痛苦。在剧中大部分时间里,麦克白思想上都在与新生的良知作斗争,但最后他开始抛弃良知和所有知觉。在灵魂深处,麦克白发现"我的头脑里充满着蝎子"(III. ii. 36),他想为这困扰寻找一种能治愈内心分裂、"拭掉那写在脑筋上的烦恼"(V. iii. 42)的方法。但是为了消除意识,麦克白也让自己臣服于灵魂中没有意识的力量,这使他的行为比以往更为残暴。恼怒于这种新道德的约束,麦克白最终排斥一切行为束缚,成为自己最卑鄙欲望的奴隶。麦克白刚刚获得的自由就这样转眼成为了新的奴役。

六

在分析女巫们对麦克白思维的影响时,我们看到,从麦克白开始的怀疑到最终对其恐惧的确认——女巫们的影响十分含糊暧昧。正如麦克白自己所说:"这种神奇的启示不会是凶兆,可是也不像好兆"(I. iii. 130 - 31)。要想厘清女巫们在《麦克白》中确切的作用当然非常困难。正如中世纪欧洲真实存在的女巫们,在剧中作为正统基督教的对立面,女巫们似乎代表着苏格兰某种与旧的异教势力的联系。但女巫们在许多方面似乎又推动着将麦克白带出异教世界的趋势——她们确实代表着超自然的影响,特别是让麦克白相信某种天意的存在。

同麦克白一样,我们也很难把女巫归入异教或基督教阵营。我们看到麦克白是一个奇怪的混合体,他既不完全是异教教徒也不完全是基督教教徒,麦克白在两个世界间挣扎,二者的因素兼而有之。在麦克白身上,基督教并没有像往常那样驯服异教精神中的野蛮暴躁,反而使之愈演愈烈。通过为麦克白的异教精神提供一种绝对主义,基督教——或者说他曲解的基督教——把他变成了一个更残酷更阴险的人。一旦相信自己必然取得胜利,他绝不会让任何人挡路,从而成了基督教十字军战士的魔鬼变体,剧中真正基督徒眼里的恶魔。有人可能认为,将异教与基督教准则结合在一起会产生某种更高的综合体,

兼收两个世界的长处。但麦克白自己说出了将互相对立的东西综合在一起是何等困难:“谁能够在惊愕之中保持冷静,在盛怒之中保持镇定,在激于忠愤的时候,保持他的不偏不倚的精神”(II. iii. 108 -9)。如果麦克白能够进行某种综合,我们倒可以说他把两个世界最糟糕的部分拼凑到了一起,用基督教的绝对主义去实现异教的目标,或者反过来说用异教的残忍去实现基督教的目标。[①]

与麦克白类似,女巫们也是混合体,不属于人们想要归入的任何一类(关于这一点,见 Lowenthal,前揭,页 354)。《麦克白》这部戏剧表现的好像都是界限明确而又尖锐对立的两极:善与恶、基督教与异教、男与女、超自然与自然等等。但女巫们一出场就打破了剧中这些简单的二元对立:“美即丑恶丑即美”(I. i. 11)。班柯看到她们时最先发现的就是她们不符合基本的分类标准:她们“看上去不像是地上的居民,却又在地上出现”(I. iii. 41 -42)。最重要的是,女巫们模糊了原本非常清楚的男女界限:“你们应当是女人,可是你们的胡须却又使我不敢相信你们是女人”(I. iii. 45 -47) 。男女二分法在《麦克白》中格外重要,部分原因是它涉及到异教 - 基督教的对立。异教理想的英雄与战场上的男性视角有关,而基督教则是更柔软、敏感、更女性化的生活视角。当麦克白担心凶手们已经过于教化时,他可能也在质问他们是否变得太女性化。我们看到,这些人回答:“我们个个是条汉子,陛下”(III. i. 90),这说明他们意识到麦克白正在质疑他们的男儿气概。

《麦克白》常常提出男人的内涵问题——它是否只包含如男子汉一般的英雄气概,像勇士一样的张扬狂放秉性,抑或男人的概念需要延伸到人性的另一面——温和细腻,敏感多情(关于这个问题详细的分析,见 José Benardete 的文章,前揭)。在剧中前期,麦克白夫人能够通过诉诸狭义的男儿气概和对怜悯表示不屑来嘲弄麦克白(I. vii. 39 -59),让他果断地杀掉邓肯。后来,麦克白对去杀害班柯的刺客们也是这样做的。但接近剧尾时,马尔康同样鼓励麦克德夫采取残忍的手

---

① 将古典和圣经道德综合在一起可能会产生一种与二者截然不同的伦理,关于这种看法,见 Leo Strauss,《论僭政》(*On Tyranny*,New York:Free Press,1991),页 191。

段,而后者,这位老勇士则把男儿气概更宽泛地定义为怜悯仁慈:

马尔康:拿出丈夫的气概来。

麦克德夫:我要拿出丈夫的气概来,可是我不能抹杀我的人的感情(IV. iii. 220 - 21)。

像这样的对白会让我们知道男女二分法在《麦克白》中变得多么复杂。男性女性在剧中并不是简单直接的对立,二者的界限始终处在消溶形成新混合体的边缘。麦克白作为勇士重新定位的标志之一,就是他允许自己受女性力量的影响,如女巫,当然还有在他行动决策过程中发挥重要作用的妻子。但同男性的女性化一样,女性也正在男性化。这种趋势明显表现为女巫的胡子,还有麦克白夫人数次想像男人一样做事,最为突出的是她想"去除我女性的柔弱"把它变为男性的残忍(I. v. 40 - 50)。我们不能简单地把《麦克白》中的男性等同于异教,女性等同于基督教。不过,剧中反复出现的男女混合体形象在女巫们身上表现得最为充分,这说明了我一直在论述的观点,即莎士比亚在《麦克白》中试图描绘一个异教与基督教混合的世界。

七

关于女巫们对麦克白的影响,我们需要分析的最后一个方面是:她们改变麦克白自然观的方式。他被引入一个麦克白夫人称为具有"玄奇力量"(I. v. 29)的世界,对超自然力量的日益沉迷使他厌恶甚至憎恨自然世界。这一变化反映出这样一个事实,即麦克白对无限的渴望使他鄙视世界中任何有限的东西,最终厌恶整个自然。[①] 莎士比亚将麦克白对无限的渴望与他的僭主本性联系起来。在马尔康与麦克

① 在这一背景下,麦克白夫人关于班柯和弗里恩斯的话很有启发性:"可是他们并不是长生不死的"(Ⅲ. ⅱ. 38)。自然中没有永恒;在麦克白眼中,自然就像异教英雄,按照永恒的标准来衡量似乎是有缺陷的。

德夫就僭主性格的长篇对话中,纵欲无度是他最显著的特点:“人性中无限制的纵欲是一种虐政”(IV. iii. 66 - 67)。马尔康假装自己是一位僭主来考验麦克德夫,说他自己“不顾廉耻的贪婪”,实际上是一种无法满足的追求财富的欲望:“我拥有的越多,我的贪心越不知道餍足”(IV. iii. 78,81 - 82)。他还说自己好色,对性欲毫无限制:“可是我的淫佚是没有止境的:你们的妻子、女儿、妇人、处女,都不能填满我的欲壑,我的猖狂的欲念会冲决一切节制和约束”(IV. iii. 60 - 65)。正如莎士比亚描述的僭主性格一样,他无限的欲望使他反对任何约束他意志的东西。[①] 僭主最终发现他正与自然开战,自然秩序的原意就是万物都有其本性,都要对其行为加以限制。麦克白似乎向往“大自然似乎已经死去”的那一刻(II. i. 50)。

随着麦克白在僭政中越陷越深,莎士比亚点明了僭主实施这些行为皆缘于其极端的自私自利:“可是让一切秩序完全解体,让天地一起遭受灾难吧。为什么我们要在忧虑中进餐”(III. ii. 16 - 17);“为了我自己,只好把一切置之不顾”(III. iv. 134 - 35)。最后麦克白专横的自私自利使其挑战一切自然力量,甚至自然秩序本身:

> 即便你们的嘴里会放出狂风,让它们向教堂猛击;即使汹涌的波涛会把航海的船只颠覆吞噬;即使成熟的谷物会倒折在田亩上,树木会连根拔起;即使城堡会向它们的守卫者的头上倒下;即使宫殿和金字塔都会倾圮;即使大自然所孕育的一切灵奇完全归于毁灭,我也要你们回答我的问题(IV. i. 52 - 61)。

这段话能让我们深刻了解麦克白的内心深处和他专横的欲望。他想象着一切自然秩序完全坍塌,尤其是所有的自然边界都要解体。麦克白内心无法容忍的是自然为一切活动特别是人类的欲望所设定

---

① 有趣的是,柏拉图在《王制》(*Republic*)中对僭主灵魂的描述与此处类似;见 571a 至 580a。最关键的相似之处就是僭主本来期冀心想事成,却不料成为灵魂中欲望的奴仆。关于这些类比的分析,见 White,特别是页 145。

的界限。他宁愿整个世界一片混乱,也不想接受自然对他意志的约束。最终他甚至反对这样的看法,即在大自然中还存在独立于人类意志的秩序。这说明超自然秩序的想法吸引了麦克白,他认为世界上发生的事情总是某种意志的产物,即便它必须是邪恶的意志。麦克白越是感觉到自己与超自然的力量结了盟,他就越瞧不起自然界,把它看作自己意志的臣属,认为它注定服务于自己的目的,而且只为自己服务。

麦克白的台词中最让人震惊的是他对"自然谷种",即自然界生出的种子的诅咒。他蔑视自然的生殖力,生产力。麦克白最终与自然生殖宣战。他最可怕的罪行是杀死了麦克德夫的妻儿,这绝非偶然。麦克白攻击苏格兰的儿童,但非常具有讽刺意味的是他自己似乎没有生育,也就没有儿女为他传递香火和功业。僭主甚至连自然的力量都无法支配,因为他需要它为他生育一个子嗣。在戏剧前期,麦克白夫人否认她作为女人的天职(I. v. 40 - 50)(这可不符合自然的规律),还特别诅咒了她当母亲的自然潜力(I. vii. 54 - 59)。莎士比亚似乎确立了一个模式,那些诅咒自然力量的人将为此而悔恨,自然将返过来进行报复。麦克白夫人极力否认她天性中女人的一面,结果发现无法承受她努力要挑起的男人的担子,她的大脑在这过程中突然崩溃了。

在第五幕中,莎士比亚让一位医生为麦克白夫人看病。他可能注意到医生(physician)的词根是 physis,希腊语中自然一词(φύσις)与希腊词种植(plant)有关,强调自然的生殖力)。医生把麦克白夫人的病诊断为"一种对天性重大的扰乱"(V. i. 9),并为麦克白夫妇归纳了一个公式:"反常的行为引起了反常的纷扰"(V. i. 71 - 72)。医生暗示麦克白夫人违反了自然的秩序,现在只能通过超自然的力量来救助:"她需要教士的训诲甚于医生的诊视"(V. i. 74)。看着医生无法救治他的妻子,麦克白表现出对医学的蔑视:"那么把医药丢给狗子吧,我不要仰仗它"(V. iii. 47)。即便假设莎士比亚再缺少古典学识,我们也难以相信他不知道希腊词根 physis。作为僭主,麦克白始终都在反对自然,而他对医生的排斥与他反对自然是相一致的。

麦克白反对自然,信奉超自然,结果却堕入困惑。女巫们让他感到茫然是为了使他有一种错误的安全感,然后走向毁灭。正是由于他对自然秩序的力量感到踌躇,她们便用谜一样的预言来蒙骗他,让他树立信心。预言说,只有超越自然界的力量才能打败麦克白,如不是女人生下的人。当麦克白听说没有人能打败他,"除非有一天勃南的树木向邓西嫩高山移动"(IV. i. 92 - 94),他做那样的反应是因为他相信自然界的局限性:

> 那是决不会有的事;谁能够命令树木,叫它从泥土之中拔起它的深根来呢?幸运的预兆!好!勃南的树林不会移动,叛徒的举事也不会成功,我们巍巍高位的麦克白将要尽其天年,在他寿数告终的时候奄然物化(IV. i. 94 - 99)。

在这里我们看到麦克白变得是何等地自以为是。他期望任何人任何事都受自然秩序约束,除了麦克白自己(关于这一点,见 Davis, p. 226)。这段话最后一句表明,只有麦克白相信自己高于自然力量时,他才依赖自然力量。要想看看麦克白的思维混乱到什么程度,我们只需要注意他在这里对复活的反驳,而在前两幕他自己还在苦思冥想这个问题。麦克白已经完全分不清自己世界中的自然与超自然。麦克白要求自己超越自然的限制,而忘记了别人也可能会具有同样的力量。

尽管剧终萦绕着超自然的光环,最后摧毁麦克白的完全是自然的力量。预言说只有神秘的超自然力量才能打败麦克白,但胜者的解释再简单自然不过。① 不是女人生的人只不过是剖腹产生下。不可思议的森林移动不过是一次伪装的军事行动。麦克白攻击自然秩序,却发现自己最终被它打败。最大的讽刺是,女巫实际上并没有隐瞒他的命运。有几位批评人士都谈到预言的鬼魂们自己都做

① 见 Lawrence Danson,《悲剧字母表:莎士比亚的语言戏剧》(*Tragic Alphabet: Shakespeare's Drama of Language*, New Haven: Yale University Press, 1974),页 138 - 39。

出了的解释。[1] 预言不是女人生的人的是一个浑身是血的孩子,这暗示着剖腹产。预言勃南树林的是一个手里有树枝的孩子,这准确暗示了马尔康后来使用的策略。麦克白的问题在于,他没有足够仔细地观察女巫们展示的东西;他只相信他听到的内容并按照自己的欲望加以解释,迫切希望自己无懈可击、全能全知。

在戏剧前期,当麦克白看到匕首的幻影时,他说:"我的眼睛倘不是受了其他知觉的愚弄,就是兼领了一切感官的机能"(II. i. 44 – 45)。视觉与其他知觉的脱节在剧中形成了一个重要的模式。如果麦克白在这一幕听从他眼睛的指示,可能就不会走向灭亡。他遭遇女巫幽灵的经历更有力地说明最好相信自己眼睛看到的,而不要依照自己的希望和欲求来盲目地解释那些意外现象。女巫们在麦克白身上最终要的把戏是让他相信在用眼睛看,实际上是在依照女巫和幽灵们说的话来解释他看到的景象。麦克白最后恍然大悟,女巫们只是"用模棱两可的话愚弄我们"(V. viii. 21);麦克白最后得到的教训或许应该是所闻与所见的不同(参见《罗马书》10:17)。有人可能会这样来总结女巫们的策略:唤醒麦克白对无限的渴求,使他梦想全知全能,向往与超自然结盟,滋长他对所处自然界的轻视。她们让麦克白对自然的力量视而不见,而这最终毁灭了他。

对于《麦克白》中的神秘和悖论,没有哪一种解释能做到滴水不漏。但我努力要说的是,《麦克白》中的怪异,以及令批评人士困惑的谜语,都能够部分地追溯到主人公的特定处境。麦克白身处一个奇怪的位置,他是一位勇猛的英雄,但在他的世界里,基督教影响着他的雄心壮志重新进行定义和引导。面对基督教对异教价值短暂性的批评,麦克白无法再固守那些让阿喀琉斯和罗马傻瓜们满足的荣耀。在基督教永恒理念的影响下,麦克白觉得生活中需要某种绝对的东西,绝

---

① 见 Howard Felperin《莎士比亚的表述:伊丽莎白悲剧的摹拟和现代性》(Shakespearean Representation: Mimesis and Modernity in Elizabethan Tragedy, Princeton: Princeton University Press, 1977),页 133 和 Mack,页 194 – 95。Roman Polanski 拍的电影《麦克白》虽然问题很多,却从视觉的角度看到这一点——Polanski 切入了一个剖腹产的镜头,标示着不是女人生的人的最初预言。

对安全绝对长久的东西。转换到一个基督教的世界,麦克白视野得到扩展,发现内心对无限的欲望苏醒了,莎士比亚将这与新形式的僭政和新的自然观(自然要服从人的意志)联系起来。如果要全面分析莎士比亚对从异教英雄向纵欲无度的僭主转换的描绘,我们要看到:他在瞻望未来、昭示预言;苏格兰勇士的悲剧预示着现代性的悲剧。实际上,如果麦克白能够找到一种方法将他在地球上建立天国的希望变为一项政治计划,变成我们所说的意识形态,麦克白可能会成为现代僭主的原型。

《一报还一报》中的政治-神学心理学[①]

贝内加(Nasser Behnegar) 著
郭振华 译

莎士比亚《一报还一报》[②]的情节相当阴郁,作为一部喜剧来说甚或太过阴郁了。剧中的男主人公文森修公爵(Duke Vincentio)坦承,他处理违法者时不够果断,这要为害苦了维也纳的教化废弛、政令失修状况负主要责任。为匡风正俗,他并未将职权暂托给智虑忠纯(trusted and moderate)的谋臣爱斯卡勒斯(Escalus),而是托付给了安哲鲁(Angelo)——一位时刻准备着对黎民百姓施以惩罚的大臣。安哲鲁初掌权柄,就判了克劳狄奥(Claudio)死刑——这位绅士本打算娶一位女子为妻,却提前搞大了她的肚子。克劳狄奥让朋友路西奥(Lucio)代他请姐姐依莎贝拉(Isabella)——一位即将修道受戒的修女——去向严厉的摄政安哲鲁求情。然而,她的求情却引发了出人意

---

① 译自 *Interpretation*,(2001年冬季号,2001-2. Vol. 29. No. 2)。文中 *Measure for Measure* 原文系引自 Eccles, Mark 编,《新编集注版莎士比亚:一报还一报》(*A New Variorum Edition of Shakespeare: Measure for Measure*, New York: Modern Language Association, 1980),以及 Shakespeare, William.《一报还一报》(*Measure for Measure*, New York: Penguin Books, 1969)

② 【译按】《一报还一报》(*Measure for Measure*)这个剧名来源于《马太福音》七章2节中耶稣的话:"你们用什么量器量给人,也必用什么量器量给你们(……with the measure you use, it will be measured to you)。"比较《出埃及记》二十一章22-25节。

料的后果:安哲鲁表示愿意赦免克劳狄奥——只要依莎贝拉愿意以自己的肉体作为交换。克劳狄奥认为比起他的性命而言,这代价并非太过高昂;但他的姐姐并不这样认为。正在此时,乔装为托钵僧的文森修公爵,回来救难解悬了。他建议,依莎贝拉要曲意应承安哲鲁的要求,但让玛丽安娜(Mariana)偷偷顶替她如约前往。那位姑娘曾被安哲鲁薄幸辜负——当她的嫁妆随着她哥哥一起葬身鱼腹,安哲鲁便拒绝履行曾经的婚约。这项建议所引发的后果同样出人意料。与玛丽安娜云雨方歇,安哲鲁就孤意反悔了赦免克劳狄奥的承诺。于是乔装中的公爵说服了狱吏,让他给安哲鲁送去一个恰因发热病而死去的犯人的首级,以冒充顶替克劳狄奥的首级,克劳狄奥因此保住了脑袋。在戏剧的收场,公爵重新恢复身份,凯旋而归,似乎旋即清除了那滚滚阴云:渎职、谋私、欺骗与不义。安哲鲁得以被一位恩威并重的法官文森修公爵惩罚;那些温和而知礼的官员们得到了赞许与奖赏;玛丽安娜得以扶正(righted);依莎贝拉被赐予了一份与她相称的婚姻;维也纳城也似乎逃过了它的劫数——一方面免于极度的无法无天,另一方面免于暴政般(tyrannically)严酷的道德。

不过,我们很难会真心实意地喜爱那个为这“皆大欢喜”而跑前跑后的公爵,他看上去并不像个真人,而更像一种指挥着全剧的非人格性或支配性力量。“我们从未惦记他的名字,文森修”。[①] 除了不近人情的举止之外,公爵那明显冒犯失礼的行为也拉远了我们与他的距离。他显得“像对待木偶一样对待他的臣民,以他们的抽搐痉挛为乐”,[②]并且“他再三再四地向每个人撒谎,几乎骗倒了每一个人”。[③]纵然该剧有皆大欢喜的结局,有些情节还是在我们口中留下了些许苦涩余味:比如公爵加诸依莎贝拉、克劳狄奥、朱丽叶(Juliet)等人身上的情感折磨,他赐予玛丽安娜的虚假宽解(the false absolutions he gran-

① R. W. Chambers 语,引自 Eccles, Mark 编,《新编集注版莎士比亚:一报还一报》(A New Variorum Edition of Shakespeare : *Measure for Measure*, New York, 1980),页433。

② William Empson 语,引自 Eccles, Mark 编,《新编集注版莎士比亚:一报还一报》,前揭,页433。

③ Allan Bloom,《爱与友爱》(*Love and Friendship*, New York, 1993),页338。

ted)以及他为安哲鲁所设下的圈套,诸如此类。

我们对公爵以及对整个戏剧的看法,很大程度上要取决于我们如何理解该剧中的那个秘密计划(plot)。一方面,公爵有如神力一般主宰着整部戏剧行动与情节的展开:

> 除了《暴风雨》(Tempest)之外,这还是莎士比亚唯一一部让人物在其中扮演上帝的戏剧。文森修公爵全盘掌控,操纵局势,对每个角色之行为的后果了如指掌,且赏罚分明,像神明一般洞悉那些并未明言的念头与冲动。①

另一方面,那些显然未被公爵预料到的意外事件,似乎在其秘密计划的展开中有着关乎全局的作用。例如,他显然未料到安哲鲁会断然食言,拒不赦免克劳狄奥。倘若安哲鲁赦免了克劳狄奥,会是怎样的情形?戏剧的整个结局或许就此改变。又倘若公爵没有预知巴拿丁(Barnardine)的拒不受刑,以及长得很像克劳狄奥的著名海盗拉戈静(Ragozine)适时的死亡——要是拉戈静没死,他能够瞒得过安哲鲁吗?

公爵自己把拉戈静的死亡描述为"天赐的机会"(IV,iii,75;朱译)。② 是上帝在他的使者——公爵的协助下掌控着这场戏?或者是公爵自己在掌控?公爵神乎?人乎?正是这些模棱两可问题引发了我们的思考,所以这些问题对于这部喜剧在艺术上的成功非常必要,因为我们越是认为公爵对整个戏剧中的一切负有责任,他和剧中的教诲就越发变得不那么可靠。

公爵把他的秘密计划郑重地解释给了托马斯神父(Friar Thomas)。虽然他看上去将那位神父视为心腹,我们仍有理由怀疑他的言

---

① Donald A. Stauffer 语,引自 Eccles,Mark 编,《新编集注版莎士比亚:一报还一报》,前揭,页 433。

② 【译按】本文中引用的莎士比亚原文皆出自《一报还一报》,随文注出幕号场次行数及该处参考的中文译本。剧中人物名称译法悉从流行的朱生豪版(以下简称朱译,梁实秋译本简称梁译)。

辞是否真诚坦率。我们注意到,公爵几乎从不直截了当地说话。再者,在此特定情形下,公爵见神父有其特定的目的——他需要一套僧服。因而公爵对密计的解释所采用的说辞,兴许是因为他非获得神父的首肯不可。公爵告诉神父,他暂时隐退至少有三个缘由——但公爵仅将其中两个告知了神父。其一,他计划重整维也纳城的淫佚之风。公爵所宣传的整顿与本剧后来实际结局所体现的其实并不相符,但确乎更能取悦一位神父。公爵承认自己犯了个错误,十四年来一直让法律沉睡着。[①] 他把城邦的"严刑峻法"(strict statutes and biting laws)描述成"少不了的羁勒(needful bits and curbs)"。维也纳城的问题并不在于法律的宽松——事实上,它们是太严酷了:奸淫的罪罚俨然是死刑。真正的问题在于,这些法律由于从不获施行的缘故,变成了毫无效力的东西(have lost their teeth)。诚如公爵自己所言,他作为君主实质上已经失位十四年之久,因为礼法若从不施行,就荡然扫地了。[②] 悖谬的是,他以首次真正的暂去其位,来预备自己的复归其位。如克劳狄奥所说:

> 这位新任的长官
> 为了我不惜援用一切不曾使用过的刑法明文,
> 那就好像是墙上挂了
> 十九年从没人穿戴过的
> 生了锈的盔甲一般……(I,ii,169-73;采梁译)

据克劳狄奥之言,公爵政令不施已经十九年了;而据公爵之言,自己不施政令有十四年。这一不相符合之处是很难解释的。可是,既然该剧诱使我们对君权(princes)进行思考,我们或许可以注意到,十四加上十九等于三十三,这正是耶稣受难时的年龄。耶稣亦是失位之君

① 【译按】本文中为 slip,系误引,根据原剧本改为 sleep。

② 【译按】公爵(或许包括暂时代他执政的安哲鲁)的做法倒正让人想起《左传》中孔子言及的这样一种政治场景:"政宽则民慢,慢则纠之以猛;猛则民残,残则施之以宽。宽以济猛,猛以济宽,政是以和"(《左传·召公二十年》)。

(absent prince),有没有可能公爵或多或少象征的是耶稣?又有没有可能,公爵重修政令的尝试,象征的是耶稣统治的再临?不论这些联想看起来有多么不可思议,它们可能还有点道理——倘若你考虑到这些:公爵在复归维也纳城时,坚持要让他的几位有着罗马人名字的朋友来迎接他;另外,剧中还有个与魔鬼极为相似的人物:

> 路西奥,像路西法(Lucifer)[①]一样,是源于光的。他带来光,散发光……他像一个漫画版的魔鬼,心性恶毒而十分凶暴,无甚来由却恶意中伤。他酷爱毁谤(to slender),而"魔鬼"(devil)这个词,就像莎士比亚无疑通晓的那样,正是源于希腊语中的动词"诽谤"。[②]

莎士比亚将路西奥描绘为一个荒唐的人(fantastic,见III,ii,116,梁译),而他对公爵的指责之一就是他很荒唐。

不管怎么说,显而易见维也纳城日趋放纵,尤为淫佚败坏。在第一幕第二场,莎士比亚让我们听得路西奥与另两位绅士"在公共场合"的一段对白。在这段对白中,关于花柳病的评论和笑话之多,使人瞠目结舌。从戏剧的开场我们注意到,没人是结了婚的,除了傻瓜爱尔博(Elbow)之外——他的老婆还落了窑子。事实上,整出戏中所有应罚之罪都与性有关。诗人暗示,要维存一个社会群体,要维系整全之正义,使性行为得以约束和节制的法律是必不可少的,甚至是至关紧要的。庞贝(Pompey)在监牢里见了各种罪犯,他的所见也揭示了性行为与犯罪之间的联系。

> 我在这里倒是很熟悉,

---

① 【译按】路西法,指撒旦。在《以赛亚书》十四章12节,撒旦被称为"明亮之星,早晨之子",拉丁文《武加大译本》称"明亮之星"为"路西法"。一旦太阳升起,这早晨之星立刻陨落,在世人眼前消失。

② David Lowenthal,《莎士比亚与美好生活》(*Shakespeare and the Good Life*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield,1997),页255－56。

就像回到妓院里一样。

人们很可能错认这是咬弗动太太(Mistress Overdone)开的窑子,

因为她的许多老主顾都在这儿(IV,iii,1-4;朱译)。

好嫖之人亦往往会犯下其他罪行,正如庞贝自己也被怀疑为贼。窑子的那些老主顾们很容易就会破坏婚约;而那些破坏婚约的人也很容易破坏社会契约。

性欲是诱使我们对另一个人的好处(或性满足感)产生兴趣的最强有力的自然欲望。但是,正如本剧所表明的,就算这样的情感宣泄是必不可少的,它也并不足以支撑一个社会群体。法度废弛,则淫佚风行于世。有人声称人性不可以被消灭,所以人的贪色本性不可能消灭——更别说人的其他禽兽本性了;这一观点在庞贝那个小丑的说辞中得以袒露出来。当爱斯卡勒斯告诉庞贝法律不允许干卖淫这种营生时,他回答说:"您老爷的意思,是打算把维也纳城里的年轻人都阉起来吗?"(II,i,241;采朱译)而爱斯卡勒斯告诉他上头准备将违法者杀头、绞死的话之后,庞贝发表了下面这番言论:

您要是把犯风流罪的一起杀头、绞死,

不消十年工夫,

您就要无头可杀了。

这种法律在维也纳行上十年,

我就可以出三便士租一间最好的屋子。

您老爷到那时候要是还健在的话,

请记住庞贝曾经这样告诉您(II,i,226-32;朱译)。

据庞贝之言,人类面对他们的自然欲望,是无法自持的,而灭人欲的法律无非是要把人类都给消灭掉。然而,庞贝对人性的认识并不怎么精明。他看起来像这样一个快乐主义者,即认为人依其本性趋向快乐而避免痛苦;但庞贝自己却以"做生意的人就是不怕鞭子打"(II,i,

244，梁译）为由无视爱斯卡勒斯的威胁：要是庞贝再当“乌龟”，就教人赏他一顿鞭子。而且，庞贝还指望路西奥把自己保出来，但安哲鲁的公示却把庞贝的这位淫伴划分成了个窑子之敌。路西奥告诉他：

喂？你怎么说，老家伙？这世界还和从前一样吗？
向哪个方向变？是不是变得沉默寡言了，还是怎的？
是怎么一回事？（III，ii，48－50；采梁译，略有改动）

庞贝既低估了道德的力量，又低估了法令的力量——这两种力量都能够偃服天下。

淫佚并非维也纳城的全部。安哲鲁和依莎贝拉象征着该城的另一面。依莎贝拉即将修道受戒了，但她还是抱怨修女们对戒律的持守不够严格。而安哲鲁素有严峻的美名，如路西奥所言：

有人说他是女人鱼产下的卵，
有人说他的父母是两条风干的鲞鱼。
可是我的的确确知道他撒下的尿都冻成了冰，
我也的的确确知道他是个不能人事的木头人；
一点也不错（III，ii，104－8；采朱译，据梁译略有改动）。

安哲鲁和依莎贝拉两人都在公爵的密计中扮演着重要的角色。在公爵告知神父他那整顿维也纳的密计之后，神父问他，为什么非得暂去其位以成其功？倘若公爵意欲重施正义，他何不亲力而为：

殿下可以随时
把这束置不用的法律实施起来，
那一定比交给安哲鲁大人执行
更能令人畏服（III，ii，30－33；朱译）。

公爵的回答是，既然他错误地对臣民姑息纵容，现在再重新责罚

他们,就是暴政(tyranny)了。在安哲鲁的代理下,他将得以重振纲纪,而不招致臣民对他本人以及礼法的怨谤。听了公爵与神父的对话,你可能会得出这样的结论:公爵近来正经历着一场道德复兴,或许至少是一次政治智谋的复兴。作为统治者,公爵欲罪己以修正为政之道:

放纵人民,原是我的过错,
既已放纵于前,再加打击于后,显得我是为政不仁:
因为那些邪恶的行为在我默许之下进行,
未曾受过惩罚,
便等于是我命令他们这样做的了(I,iii,35-39;梁译)。

不过,既然公爵并未真正重振旧律,那么我们就很难相信他确实曾经有此打算。此外,既然他从未废除旧律,那么我们也很难相信他想用更宽大适度的法律取而代之。有可能是在重修律令这件事上,他心有余而力不足吗?

至少,看起来公爵的密计有其他两个缘由。第一,公爵想要考验安哲鲁:

安哲鲁大人平日
拘谨严肃,几乎不承认
他有热血流通,或是面包的味道
胜过石子:所以我倒要看看,
一朝当权,面目是否要变(I,iii,50-54;采梁译,据朱译略有改动)。

公爵这样考验安哲鲁:置之高位,以观其是否会因掌握权柄而干出从未干过的坏事。事实上,安哲鲁认为是魔鬼把依莎贝拉带给了他:

啊,好狡诈的敌人,为了陷害一个圣徒,

竟用圣徒来作你的钓饵(III,ii,179－180;梁译。【译按】原文征引此段时将幕次和行数都标错了,译文改之)!

恰恰是路西奥将依莎贝拉带给了安哲鲁。

第二个缘由:公爵好像对依莎贝拉有点意思。起先,我们曾听公爵驳回神父对他明显的推测——他正是出于情欲的目的才将自己假扮成斯多亚式的禁欲模样:

不,神父,别那么想,
不要以为爱情的微弱的箭镞
会洞穿一个铠胄严密的胸膛(I,iii,1－3;朱译)。

然而,仅仅三天后公爵便要求依莎贝拉嫁给他。既然公爵透漏他的计划有第三个缘由却只告诉了神父两个,我们便很难相信他要娶依莎贝拉的欲念不是这第三个缘由。不言而喻,公爵当然有充足的理由在神父面前隐藏起这个意图。

即便公爵仅仅是个世俗统治者而非神授之君,他也有理由将安哲鲁的伪善公之于众。让我们来回想一下关于维也纳的城邦事务曾说了什么。那就是它被划分为淫佚与虔敬的对立。正像而今在伊朗革命中显明的那样,一个政宽民慢(loose)却拥有浓厚宗教传统的社会实质上是个定时炸弹。公爵或许将罹难于这样的一次爆炸之中。更为常见的是,在政治生活中有这样的风险:过度的自由会走向自己的反面——即过度的管制。不论人们有多么喜欢松弛的道德,他们中总可能有少数人厌恶这礼崩乐坏的局面。对德行全然漠不关心的人总是很少见的,但多数人却又坦然承认德行对自己来说简直无法企及。甚至那淫佚的路西奥都对依莎贝拉要成为修女表示尊敬和钦佩:

您在我的心目中是崇高圣洁、
超世绝俗的,我在您面前
就像对着神明一样,

> 不敢说半句谎话(I,iv,34 -37;朱译)。

依莎贝拉认为路西奥用这样的方式对她说话是在戏弄她。我认为依莎贝拉误会了他,即便路西奥是在戏弄依莎贝拉,那话语也不会全然是假心假意。要不然,路西奥怎么会认为跟一个婊子结婚还不如受鞭打、处死之刑?这种对德行的渴慕有可能在一个放荡松弛的社会中泯灭,却可能在无法无天达到极至时复苏。正像克劳狄奥对他的牢狱之灾作出的解释:

> 因为我从前太自由了,我的路西奥。
> 过度的饱食有伤胃口,
> 毫无节制的放纵,
> 结果会使人失去了自由。
> 正像饥不择食的饿鼠吞咽毒饵一样,
> 人为了满足他的天性中的欲念,也会饮鸩止渴,送了自己的性命(I,ii,118 -22;朱译)。

因着对淫佚的放任,公爵的权威已危如累卵。实际上,公爵权威的动摇已为本剧一开始的言辞所证实,那是公爵自己对他的老臣子爱斯卡勒斯说的:

> 我若是阐说为政之道,
> 便显得我是有意浪费唇舌,
> 因为我知道你在这一方面的学识
> 远超过了我所能给予的指导:所以
> 也没有什么可说的了……(I,i,3 -7;梁译)

就在同一场,公爵给安哲鲁说了类似的话:"其实我是该向你领教如何治国的,这番话实在多余。"(I,i,40 -41;梁译)公爵"被迫认识到"他的辅臣们比他更精通统治的技艺。加之当时的形势是维也纳城

将有被卷入战争的可能,我们可以看到,维也纳城的绅士们对此几乎毫无准备。公爵对他作为战士的名誉很是敏感,这可以从他对路西奥的处置中看出来。尽管路西奥从未指责公爵缺乏军事上的德行,公爵在戏剧的结尾处声称,路西奥曾把他称为“懦夫”(V,i,497－503)。而且,当他乔装成神父为自己在路西奥面前申辩时曾这样说:

> 只要按照他的言行来检验,那么即使妒嫉他的人,
> 也不得不承认他是一个学者、一个政治家和一个军人(III,ii,137－38;朱译)。

不同于年高德昭、忠诚守节的爱斯卡勒斯,安哲鲁对于公爵来说是个真正的威胁。第一,在战时,一个政治群体会指望有个强硬有力的领袖,而在民众眼里没有比安哲鲁更强硬有力的了。第二,由于在一些安哲鲁看来十分紧要的事情上公爵纵容姑息,他对公爵颇有微辞:

> 我们不能把法律当作吓鸟用的稻草人,
> 让它安然不动地矗立在那边,
> 鸟儿们见惯以后,
> 会在它顶上栖息而不再对它害怕(II,i,1－4;朱译)。

最后一点,安哲鲁并非节制适度之辈,他不会甘居次位。请注意他动辄将公爵那“颠颠倒倒”的信看作他疯头疯脑的标志。最要紧的是,安哲鲁似乎时刻准备违背自己的诺言,这一点也从根本上把他与爱斯卡勒斯区分开来。安哲鲁出于自己的利益会撕毁与玛丽安娜的婚约,只要时机一到,安哲鲁兴许也会背叛公爵。

因此,公爵想知道安哲鲁是否表里如一,这并不仅仅是出于好奇;其实,他早就了解安哲鲁了,公爵是想解除自他而来的威胁。不同于爱斯卡勒斯,公爵对安哲鲁的所作所为并未诧异、震惊,公爵早已预见他会图谋与依莎贝拉发生关系。从一开始公爵就等着安哲鲁滥用职

权且显露出他作为有血有肉之人的本性。他是这样说安哲鲁的:

> 现在只告诉你一点:安哲鲁大人平日
> 拘谨严肃,几乎不承认
> 他有热血流通,或是面包的味道
> 胜过石子:所以我倒要看看,
> 一朝当权,面目是否要变(I,iii,50 – 54;采梁译,据朱译略有改动)。

有比美丽而贞洁的依莎贝拉更好的钓饵么?安哲鲁觉得她肉体的美相当迷人,但这并不是事情的关键。按他自己的话讲,娼妓用尽自己天生的魅力,也不能使他心中略起微波。恰恰是依莎贝拉的圣洁,她那抑制肉欲的能力,令她的美熠熠生辉。安哲鲁自己这样说:

> 恰似你的蒙面黑纱
> 遮掩你的美貌,要比抛头露面的美貌
> 更加十倍地动人(II,iv,78 – 81;梁译)。

不仅仅是对那被禁之事的欲望引发了安哲鲁对依莎贝拉的兴趣。我们都知道,爱慕一个女子灵魂上的美德,要远比渴慕她身体的美好来得高尚得多,而依莎贝拉颇具安哲鲁所认定的那些人类美德。既然安哲鲁"撒的尿都能冻成冰",他才不会在性事上为依莎贝拉所吸引哩!但问题在于,那使安哲鲁在性方面为依莎贝拉所诱惑的贞洁等美德,恰恰将他的这种经受不住诱惑责为罪过。借着激起那些欲念,依莎贝拉帮安哲鲁认清了他所不曾了解的自己。没人比开始认定自己实际上是个无耻之徒的僭妄之人更危险了。他不会改邪归正,反而会*更加残暴(tyrannical)。他会变得对他人的感受和意见漠不关心。安哲鲁从未尝试去赢得依莎贝拉的爱情。相反,依莎贝拉要玷污她并且*"拆毁圣殿"(raze the sanctuary,见 II,ii,170——译按)。安哲鲁忿恨依莎贝拉的那些美德,因为正是那些美德使安哲鲁意识到自己的堕落

行径。他的骄傲，他的自尊，都欲望去撕破依莎贝拉的美德。要注意他们第二次见面那段对话的辩论本质。在行动上亵渎依莎贝拉之前，安哲鲁已经用言语玷污了她。安哲鲁也确实在言语上这样玷污了她：

> 依莎贝拉被迫承认她为弟弟和自己设置了双重标准，而安哲鲁依靠的完全是法律的标准——这标准为依莎贝拉所接受。更重要是，依莎贝拉被迫认同，她拒绝和安哲鲁苟合，同安哲鲁拒绝赦免她那做出苟且之事的弟弟是出于同一个道理。安哲鲁告诉她，上帝会因着她行为的意图是好的，而免了她的罪。形势的发展开始令人无法容忍，重整礼法的人，现在正在破坏礼法。这也有助隐藏起依莎贝拉的软弱。[①]

安哲鲁得为自己证明依莎贝拉的本性比他好不到哪儿去，而依莎贝拉也觉察到，在某些关键的地方，安哲鲁说对了。

安哲鲁对克劳狄奥的不义源于自己的骄傲。克劳狄奥是位贵族，有一位德高望重的父亲，而且据咬弗动太太之言，像路西奥或其他普通的维也纳人，要五千个才抵得上克劳狄奥一个呢。借克劳狄奥的例子，安哲鲁可以杀一儆百。然而，这个看似合算的考虑其实站不住脚。我们知道克劳狄奥是"向来严守承诺"的，我们还知道，安哲鲁曾违背诺言。或许是出于对自己权位的不确定，安哲鲁企图通过严惩克劳狄奥的罪过来证实自己的德行。"更多的是僭妄，而非仁慈，影响着我们对逾矩之人的斥责；我们非难他们很可能不是出于让他们改邪归正的目的，而很可能是要让他们相信我们没有他们身上那些毛病"。[②] 这个观点在莎士比亚的文本中得到了佐证。起先，克劳狄奥的刑期定在被捕三天后（I，ii，68）。后来爱斯卡勒斯替克劳狄奥向安哲鲁求情，以免在这事上犯下施刑不当的错误，结果，安哲鲁反而将克劳狄奥的刑期提前到了次日（II，i，34）。安哲鲁在与玛丽安娜交合之后，他也确实

① Allan Bloom，《爱与友爱》，前揭，页334。

② La Rochefoucauld，*Maxims*，no. 37。

意识到自己犯了和克劳狄奥同样的罪过,于是他把处决克劳狄奥的时间又提前到了次日凌晨四时,并且命令将其首级呈送给他。安哲鲁和克劳狄奥之间的分殊越是缩小,他那僭妄的心就越是激烈地想要施加更严厉的刑罚于克劳狄奥以肯定自己。无可厚非,安哲鲁惩罚克劳狄奥确实有其正当合法的理由,但是倘若认定那就是唯一的理由,甚或最深切最主要的理由,那安哲鲁岂不是太认死理了。

虽然依莎贝拉比起安哲鲁来说是个更有吸引力的人物,但她同样也是个伪君子——至少在某些时候。依莎贝拉在剧中出场时的几句话令我们惊讶。她声称自己并未要求比其他姐妹们更多的权利。依莎贝拉甚至希望皈依圣克来(Saint Clare)的姐妹们持守更严格的戒律。而当我们获悉这些姐妹们面对的是怎样的戒律时,我们就更加震惊了:

> 等到你立愿修持以后,你就不能和男人讲话,
> 除非当着住持的面;
> 而且讲话的时候,不准露脸,
> 露脸的时候不准讲话(I,iv,10-14;朱译)。

大概依莎贝拉需要更多戒律来抵御诱惑,但你或许会想知道,依莎贝拉对于戒律的渴望会不会或多或少应归因于自己的骄傲呢?依莎贝拉要求更多的戒律,实质上是在要求更多的权利。她想回避整个世界,因为她想比别人更多地蒙受上帝的恩宠。依莎贝拉相当自我中心:"当依莎贝拉头一次听说玛丽安娜的困境时,她以她那典型的对他人生活的慷慨大度说道,玛丽安娜还不如去死。"[①] 布鲁姆(Allan Bloom)注意到,依莎贝拉几乎不能毫不淫秽地来谈论贞洁。[②] 依莎贝拉正是出于骄傲,加上对美德的爱,拒绝屈服于安哲鲁的要求来挽救她的兄弟。不管怎样,依莎贝拉认为是自己对美德的挂念促使她让克

---

① Allan Bloom,《爱与友爱》,前揭,页338-39。

② Allan Bloom,《爱与友爱》,前揭,页338。

劳狄奥就死的。在她把弟弟骂作畜生并祈祷他快快死去后，她遇见了公爵（乔装作神父的），公爵问依莎贝拉有什么打算。她给出了一个发人深思的回应：

> 我现在就要去回复他；
> 我宁愿我的弟弟依法受死，
> 不愿我的儿子非法而生（III，i，188－90；梁译）。

在见克劳狄奥之前，依莎贝拉让克劳狄奥去死则是出于另一个不同的理由：

> 依莎贝拉，你必须活着做一个清白的人，让你的弟弟死去吧，
> 贞操是比兄弟更为重要的（II，iv，183－84；朱译）。

在依莎贝拉残酷地对待了自己的兄弟之后，与其说是贞操，不如说是可能产下一个私生子的前景阻止了依莎贝拉对弟弟的帮助。一面是她救弟弟的责任，一面是她对基督教道德墨守成规的理解——在此决断中，后者占了上风，但那道德也蒙受了损害。我们对依莎贝拉的真实想法并不知情，但她怎能丝毫不为自己对待弟弟的方式感到愧疚？在她弟弟看起来必死无疑之后，依莎贝拉立即抛弃了那对基督教道德的墨守成规的理解，抛弃矫饰，不再压抑报仇的欲望。当公爵提出要设计一场安哲鲁与玛丽安娜的幽会后，贞淑的依莎贝拉不仅没觉得被冒犯，还这样说道："目前悬想此事，已觉甚为满意……"（II，i，260；梁译。原文引此段时误将第三幕标为第二幕，现更正——译按）为了替弟弟报仇，依莎贝拉不仅变得愿意撒谎，还愿意声称自己犯了淫戒。公爵假装不相信，她便向上诉诸上帝。但依莎贝拉的上诉对于公爵的权力来说是无效的。依莎贝拉的教育完成于该剧结尾处，她接受玛丽安娜的恳求而帮忙为安哲鲁求情，依莎贝拉因着对活着的玛丽安娜的关心，而把对死去的弟弟的挂念放在了一边。更甚的是，依莎贝拉确实为公爵应对安哲鲁示以仁慈给出了一份可信的辩护——这

是她没能在她弟弟的案子里做到的。仁慈是完全有说服力的,刑罚有理由被减轻——这理由在克劳狄奥的案子里比比皆是。依莎贝拉不是用那些理由,而是以安哲鲁未能免于那同样显现于克劳狄奥身上之原罪的的沾染而为安哲鲁辩争仁慈的宽恕。安哲鲁这样做是因为:到了这会儿,她认可的是对基督教道德严格的墨守成规。正是在依莎贝拉为杀死他弟弟的人辩护之后,公爵揭露了她弟弟没有死的事实,同时公爵还向依莎贝拉求了婚。通过为杀自己弟弟的人辩护,依莎贝拉变回了一个真正的基督徒,而她正合适成为公爵的新妇——公爵可以被看作一位新基督。

我们已经看到,安哲鲁与依莎贝拉的行为活动被置于这样一个场面中:极端复杂,却在心理上似乎都讲得通。但是,那个将这些人物放置在这种场面中的存在,他的心理是什么呢?在向神父描绘他的烦扰和密计时,公爵借一系列形象提出了自己对统治者与被统治者之间关系的看法:

> 我们这儿有的是严峻的法律,
> 对于放肆不驯的野马,①这是少不了的羁勒,
> 可是在这十四年来,我们却把它当作具文,
> 就像一头蛰居山洞、久不觅食的狮子,
> 它的爪牙全然失去了锋利。溺爱儿女的父亲
> 倘使把藤鞭束置不用,
> 仅仅让它作为
> 吓人的东西,到后来
> 它就会被孩子们所藐视,不会再对它生畏。
> 我们的法律也是一样,因为从不施行的缘故,变成了毫无效力的东西,

① 【译按】此处原文为"The needful bits and curbs to head strong weeds"。有校订者认为,此处"weeds(野草)"有误,应为"steeds(野马)"(多数中译采此说法)或"will(意志)"。本文作者在接下来的讨论中坚持原文中用"weeds"不是疏忽大意,而是自有其特定含义。

胆大妄为的人，可以把它恣意玩弄；
正像婴孩殴打他的保姆一样，法纪完全
荡然扫地了(I,iii,19 -31;朱译)。

在上面这段的第一个比喻中，公爵就相当于驯马人，法律相当于统治臣民的羁勒。这个比喻同克劳狄奥用在安哲鲁身上的那个有几分相似：

(代理公爵的这位新任的摄政)不知是新官上任仓惶失措，
还是初掌大权便把国家
当马骑，
为了表示威风，
上了座鞍便踢马刺……(I,ii,157 -61;梁译)

尽管骑师要踢马刺来表明自己的统治权，但他也不会全然不顾及到那牲口的福利，骑师需要一匹健康的马来好好地为他服役。他不仅会给马提供保护，而且还会在马表现出色的时候轻拍马颈；要是马像大多数贵族一样，就会为着轻轻的拍抚而欢喜。克劳狄奥的比喻把民人刻画为一匹高贵的马，受驭并服从于他的合法主人；而公爵所采用的比喻相形之下就不那么让人高兴了。人民不是高贵的马，而是不受管束的野草。[1] 这个含混的隐喻招致了编者们相当多的批评 。里得利(M. R. Ridley) 不赞同那些现有的校订意见[如"野草(weeds)"应为"野马(steeds)"或"意志(will)"之误]，他提出的理由是："如果我们相信莎士比亚不可能使用那些会在混和隐喻中自相矛盾的词语，那么对于'放肆不驯的'校订来说，也得有'少不了的羁勒'才对。"[2]斯通(W. G. Stone)辩争道：

---

① 【译按】此处可对参《论语·颜渊》中孔子与季康子关于统治者是否该杀掉无道"草民"的一段讨论："季康子问政于孔子曰：'如杀无道，以就有道，何如？'孔子对曰：'子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。'"

② 参 Mark Eccles，编，《新编集注版莎士比亚：一报还一报》，前揭，页 44。

> 莎士比亚在衔接隐喻时不够仔细。我认为他可能把"勒好的马"的比喻(字面上等同于重修政令),与在一个原本不错的花园中野草令人厌恶地疯长的图景(字面上等同于政令失修)混在一起了。①

然而如果这隐喻的两部分确有其涵义,一个人骑在野草上的形象依然是怪诞而难以理解。让我们继续慢慢地品味这种怪诞,并且思考一下莎士比亚在这里把民人譬喻成野草是出于什么样的意图。这让我们想起另一个比喻,即《马太福音》第十三章中的稗草比喻:上帝让稗草和麦子一齐生长。到收割的时候,也就是末日审判的时候,祂会把稗草薅出来烧掉。公爵驾驭并且羁勒着不受管束的野草——安哲鲁和路西奥,并且利用他们来达到自己的目的。要是没有路西奥,恐怕依莎贝拉和安哲鲁的会见在安哲鲁初次拒绝她的求情时就结束了(II,ii,42)。而安哲鲁与依莎贝拉的会见,以及他对她的不义举动,不仅对依莎贝拉的教育,而且对公爵娶到依莎贝拉的精心策划都起着关键作用。上帝会把稗草薅出来烧掉,而公爵仅仅是支配他们。我认为这就是有些人认为该剧的收场——尤其是安哲鲁所领受的罪罚——并不令人满意的原因之一:

> 不论最后是要解除无辜者的苦难,还是要杀一儆百震慑恶行,安哲鲁的罪过都必须充足地得到应有的惩罚;而我相信,每个读者发现他最后依然逍遥法外,都会多少有点义愤填膺。②

三个比喻中的第二个(见于I,iii,22-23——译按)是最短的,也是最容易被忽略的。它也恰好是最严酷的一个。公爵把他自己比作

① 参 Mark Eccles,编,《新编集注版莎士比亚:一报还一报》,前揭,页43。

② Samuel Johnson 语,引自 Eccles,Mark 编,《新编集注版莎士比亚:一报还一报》,前揭,页420。

“一头年迈不能外出捕食的狮子”。这个比喻把统治者描绘为一个捕食者,把那些挖法律墙角的比作猎物。这是个不可思议且令人困惑的比喻,因为这意味着统治者对重修政令的挂心不是为了被统治者的利益,而是为了他自己的好处。更有甚者,与第一个比喻相反,这个比喻表明,重整法纪需要杀戮。这比路西奥那个类似的比喻还要严酷:

> 他——因为人民习于淫佚,
> 久已目无法纪,
> 像群鼠在狮子身边跳梁……(I,iv,62－64;梁译)

依路西奥之言,那些破坏法纪(至少是那些关乎性事的法纪)之人,不值得统治者们有所关切。虽然路西奥声称那些法律是“可畏的(hideous)”,但他自己对统治者与被统治者的关系却持有相当乐观的看法:狮子通常并不抓耗子。在该剧的演进过程中,公爵试过提前处死巴那丁,但没能成行。这部戏剧中唯一死掉的人是拉戈静,那个臭名昭著的海盗。拉戈静的首级在公爵的计划中起到了必不可少的作用,因为拉戈静这颗可怜的头颅作为低廉的代价换来了克劳狄奥那颗高贵的头颅。与巴那丁不同,拉戈静“年纪跟克劳狄奥差不多,须发的颜色完全一样”。狱吏合情合理地担心:安哲鲁既然看见过克劳狄奥和巴那丁,那么就算剃了他的头发染了他的胡须,安哲鲁也会发现的。由于拉戈静的死在剧中扮演了天赐的机会,公爵便得以摆脱了竟然出于自身利益而杀人的指控。但是,公爵得以开脱是有代价的:本剧相对来说皆大欢喜的结局因此显得是由偶然的机缘(chance)来决定。

在第三个也是最引人注目的比喻(见于 I,iii,23－31——译按)中,公爵被喻以一位溺爱儿女的父亲,起初并不打算真的惩罚他的孩子们,但后来却得到教训,他非用藤鞭不可。公爵仅仅在说这个比喻时谈到了正义,因为不同于驭者与坐骑的关系或捕食者与猎物的关系,父子关系中存在着某种共同利益。一个孩子不会仅仅是他父亲的工具,而且他被惩罚也不仅是出于他父亲的利益,更是为了孩子自己好。倘若孩子被给予了过度的自由,他们就会“牵着法律的鼻子走”,

甚至殴打他们自己的保姆。保姆在这个比喻中代表着那些国王借以哺育其臣民的法律。臣民挖法律的墙脚,就是挖断了自己食物的来源。父亲的权威对父亲和他的孩子都是有好处的。在剧中,同那一个被宠坏的孩子相对应的角色是庞贝,那家伙就是不害怕法律的大棒,而仅仅追求自己自然欲望的满足。公爵后来惩罚庞贝并不是要惩罚他的罪恶,而是为了让他受益。

> 官差,把他带到监狱里去吧。
> 重刑和教诲必须同时并用,
> 这粗野的畜生才能受益(III,ii,30-32;采朱译,据梁译改动了最后一句)。

虽然用语十分严厉,但公爵并没有说庞贝应受惩罚;而是说惩罚庞贝是为了让他变成一个更好的人。通过对这三个比喻的反思,我们了解了公爵的意思:对不同的人要施以不同的惩罚。

讨论完公爵对君臣关系的理解之后,我们现在来思考一下他为什么会对政治重新关注起来。他在本质上是个平民(a private man),[①]关于这点我们从他与神父的对话中曾有所了解:

> 神父,你是最知道我的,
> 你知道我多么喜爱恬静隐退的生活,
> 而不愿把光阴消磨在
> 少年人奢华糜费、争奇炫饰的所在(I,iii,7-10)。

对公爵的这个看法在爱斯卡勒斯和路西奥那里都得到了证实——爱斯卡勒斯把公爵看成是一位学者,一位哲人;路西奥则把他

---

① 【译按】对参色诺芬《希耶罗——或僭主政治论》开头希蒙尼德斯对僭主希耶罗的一句话:"你原来也曾经是一个平民,而现在做了僭主"。中译见《驯服欲望——施特劳斯笔下的色诺芬著述》,[法]科耶夫等著,贺志刚、程志敏等译,北京:华夏版,2002,页243;另一个中译本见《论僭政:色诺芬〈希耶罗〉义疏》,施特劳斯著,北京:华夏版,2006。

看成是个好色之徒。他们都同意公爵从根本上来说是个平民。或许有人会漠视路西奥的证词，因为他是个毁谤者。尽管洛文塔尔（David Lowenthal）否定路西奥之指控的真实性，他还是注意到路西奥似乎具有超自然的知识。[①] 正如那毁谤者的始祖——魔鬼一样，即使在毁谤时他往往也能道出真相。想想路西奥当时怎样毁谤洛度维克神父（Friar Lodowick）——乔装中的公爵："穿僧袍者未必即是和尚"（V，i，261。原文为拉丁文谚语，采梁译）。难道这不正是实情么？在本剧第一幕第二场之后，莎士比亚高超的智慧让我们接下来进入的，不是托马斯神父与公爵对话的开始，而是对话的中间。那显然是对托马斯神父提问的回应，但问题本身是向读者隐藏起来的。公爵是这样回答的：

> 不，神父，别那么想，
> 不要以为爱情的微弱的箭镞
> 会洞穿一个铠胄严密的胸膛。我所以要请你
> 秘密地收容我，并不是因为我有
> 一般年轻人那种燃烧着的情热，
> 而是为了另外更严肃的事情（I，iii，1－6；朱译）。

从公爵的回应来判断，我们大抵可以推测出神父问了什么样的问题。不外乎是：（你穿上僧袍）是为了见某个修道院中的女人吗？据公爵自己的话可以得知，托马斯神父很了解他："神父，你是最知道我的，你知道我多么喜爱恬静隐退的生活"（I，iii，7－8；朱译）。令人困惑的是，路西奥和托马斯神父两人都认定公爵对女人有性方面的兴趣，而公爵都强硬地反驳了。据路西奥之言，公爵甚至会跟一个乞丐婆子[②]接吻，尽管她满嘴都是大蒜的味道。这个指责让我们想起另一个相似

① David Lowenthal，《莎士比亚与美好生活》（*Shakespeare and the Good Life*，Lanham，MD：Rowman & Littlefield，1997），页254。

② 【译按】原文为beggar，募捐者，此处暗指修女。

的指责:“他这样悄悄溜走,不在朝里享福,倒去做一个云游的叫化子(beggary),简直是在发疯”(III,ii,88 - 89;朱译)。洛文塔尔注意到,提及“叫化子(beggary)”这个词意在暗示公爵是去假扮神父了。[①] 路西奥毁谤公爵亲吻“老乞丐婆子(old beggars)”,背后的真相是:公爵象征着基督,修女们是他的新妇。

本剧由公爵匆匆忙忙要离开维也纳城开始。依莎贝拉就快要进修道院了,这是剧中为公爵缘何恰在此时变得匆忙提供的唯一原由。依莎贝拉想成为基督的新妇,但真正成为基督新妇唯一的方法不是进修道院,而是嫁给公爵。公爵的政治热情开始更加活跃、主动,其实还有另一个原由——对自己权威的担心。我们讲过,维也纳城就像一枚定时炸弹,某种宗教性反叛的时机已经成熟,而安哲鲁很可能成为这样一场叛乱的领袖。由于其所处的地位及其所作所为,公爵很可能成为这样一场叛乱的首要目标。公爵不能再忽视政治了,而且被迫在政治上更加采取主动。因而,面对教会和基督教道德的义正辞严,他必得有所还击。对安哲鲁本性的暴露正是对基督教美德虚伪矫饰、墨守成规的一个还击。加之在第五幕的一个发人深思的段落中,公爵宣称自己的权威凌驾于教会之上。在宣称公爵之不义后,洛度维克神父(乔装中的公爵)警告爱斯卡勒斯不要碰他。

> 不要这样暴躁;公爵
> 都不敢扯我一根手指,恰如他
> 不敢在他自己的手指上用刑一般:我不是他的臣民,
> 也不在他的治辖之下(V,i,311 - 14;梁译)。

正像拿破仑(Napoleon)在他的加冕仪式上用自己的手从教皇那里拿过王冠戴在了自己的头上以便告诉世界他的权威并不来自教会一样,借爱斯卡勒斯因为该神父毁谤政府就要把他送到监牢里去的举动,公爵让依莎贝拉和维也纳城的人民看到了倘若没有公爵的扶持,

---

① David Lowenthal,《莎士比亚与美好生活》前揭,页254。

教会权威的双腿会如何颤抖。洛度维克神父罪得以脱，仅仅因为他同时是公爵本人。

但是，公爵对其臣民福祉与正义的关心又是从哪里来的呢？显然公爵对这些问题是有兴趣的。让我们回顾一下在本剧结尾处公爵对那一干人等的定罪量刑吧。在安哲鲁的案子上，公爵先判他娶玛丽安娜为妻，再判了他死刑。后来克劳狄奥没死的消息一经公开，公爵就把死刑免掉了。既然安哲鲁曾要奸污依莎贝拉，又违背了对她的诺言，还要杀了克劳狄奥，那么仅仅娶玛丽安娜简直算不上是足够的刑罚。事实上，公爵甚至并没有把这当作刑罚："好，安哲鲁，你的罪行对你颇有益处"(V,i,493;朱译)。这个说法确实是令人迷惑的，因为正义要求"用同样的的处罚抵销同样的罪"(V,i,408;朱译)。公爵并没有贯彻执行他自己的正义原则。

在路西奥的案子上，公爵起先判处他因毁谤公爵而先抽鞭子再绞杀，并要娶他私生子的母亲为妻——她显然与路西奥有过婚约。公爵后来免了他的死罪，因为路西奥提醒道，虽然他的毁谤曾损害了公爵的权威，但他也是为公爵权威的重建出过力的：

> 殿下刚才还说过，
> 您本来是一个教士，是我把您变成了一个公爵(V,i,512－13;朱译)。

但是路西奥看起来好像害怕娶那个问题女子胜过被处死，因为她是个窑姐：

> 殿下，跟一个婊子结婚，那可要了我的命，
> 简直就跟压死以外再加上鞭打、吊死差不多(V,i,519－20;朱译)。

在这种氛围下，看来路西奥要被以仁慈之名获得宽恕了。或许就算不娶凯特吉普当(Kate Keepdown)，路西奥也得为他的私生子付养

育费。布鲁姆和雅法(Harry V. Jaffa)都搞不懂路西奥的抗议有什么合法性:"既然公爵给安哲鲁的判决都是结婚(更不必说克劳狄奥,甚至最终还有公爵自己),这就很难说是个相对严厉的惩罚了。"[①]然而凯特吉普当可不能和依莎贝拉相提并论。"路西奥被迫要娶的女人,在他说来就是个窑姐——虽然她曾被他弄大了肚子,但他并不承认。"[②]尽管路西奥颇不光彩地把他私生子的妈称作窑姐,但考虑到她的名字(Keepdown)中隐含的意思,以及她的孩子是由咬弗动太太抚养的这一事实(III,ii,189-94),我们没理由怀疑此说法的真实性。作为对路西奥的请求之回应,公爵说毁谤君王就该得到这样的惩罚(见于V,i,521——译按)。这是出人意料的,因为公爵刚刚还饶恕了他的毁谤(见于V,i,516——译按)。看来对他的毁谤公爵其实是无法饶恕的。

最后让我们来讨论一下对巴那丁那难以理解的赦免。布鲁姆认为:"公爵赦免巴那丁或许是因为,虽然被指控谋杀,但巴那丁实际上干没干过这些事,这有些拿不准。"[③]无论如何,这"拿不准"正是他在过去的九年中都没有被处决的原因,而那位既不残暴又不草率的狱吏曾报告公爵:有新的证据证明他的罪行确凿无疑。在描述巴那丁时,狱吏给出了体现公爵统治原则的重要线索:

> 他在监狱里是很自由的,
> 给他机会逃走,他也不愿逃;
> 一天到晚喝酒,喝醉了就一连睡上好几天。
> 我们常常把他叫醒了,
> 假装要把他拖去杀头,还给他看一张假造的公文,
> 可是他却无动于衷(IV,ii,144-49;朱译)。

---

① Harry V. Jaffa,《作为政治原则的贞操:对莎士比亚〈一报还一报〉的一份解读》(*Chastity as a Political Principle: an Interpretation of Shakespeare's Measure for Measure*)。见于《作为政治思想家的莎士比亚》(*Shakespeare as Political Thinker*, edited by John e. Alvis and Thomas G. West. Wilmington, DE: ISI Books, 2000. Pp. 20-40),页217。

② Allan Bloom,《爱与友爱》,前揭,页344。

③ Allan Bloom,《爱与友爱》,前揭,页341。

这个监狱真是令人惊异：松弛与残酷并存。一方面，巴那丁被纵容酗酒甚至越狱；另一方面，巴那丁动辄被假装威胁要拖去杀头。或许威胁要杀他的头是要让他有所畏惧，从而使他走上正路。九年以来这都未见成效，但是正在要被处决的那天，巴那丁似乎开始有点严肃地看待死亡了：

> 昨天晚上我狂饮了一夜，
> 他们要我死，我可还要从容准备一下，
> 尽管他们把我脑浆打出都没用。
> 无论如何，要我今天就死我是不答应的（IV，iii，51－54；朱译）。

既然这是巴那丁这个角色仅有的新举动，那么这个举动很可能就是他得以赦免的根据。看样子，公爵顶多只能吓唬吓唬这个杀人犯，然后把他送到彼得神父那里看管起来以改善他的习性罢了。

托维（Barbara Tovey）认为：

> 尽管公爵的手段为大多数读者非常不齿，但是公爵不仅出发点是良好的，而且他做到了，这是不可否认的事实。毫无疑问，在最后一场里，公爵显现出自己是其所有臣民的恩人。[①]

是什么将公爵树立为所有臣民的大恩人这一光辉形象呢？公爵貌似建立了一个免于教化废弛与道德暴政的政治新秩序。男人们并未依照久未生效的旧律因着非法的性行为而被处决，而是不得不娶他

① Barbara Tovey，《智慧与礼法：关于〈一报还一报〉之政治哲学的思考》（Wisdom and the Law：Thoughts on the Political Philosophy of *Measure for Measure*），见《莎士比亚的政治场景》（*Shakespeare's Political Pageant*，edited by Joseph Alulis and Vickie Sullivan. Lanham，MD：Rowman & Littlefield，1996. Pp. 61－75），页65。

们私生子的母亲或者与他们曾订立婚约的女人为妻。但这没什么新鲜的。路西奥告诉我们,他曾当着公爵的面被凯特吉普当小姐指控过,但他否认了那些指控,因为“否则他们就要叫我跟那个烂婊子结婚了”(IV,iii,170;朱译)。诚然,维也纳城在公爵复位之后确乎与他隐退之前有所不同了。公爵搞臭了安哲鲁,得到了依莎贝拉,还使臣民们有所畏惧以使他们认真对待他的法律。但公爵做这一切的同时并未改善法律的执行效力。从这方面看,维也纳城在公爵复位之后与他隐退之前根本没有什么不一样的。

如果我们对公爵的看法是正确的,那他在其他方面的一些有问题的行动——例如他给予了玛丽安娜虚假宽慰,还使她相信自己确实是个已婚女子——就完全合乎逻辑了。其他有问题的举动呢,也因为他那有限的权力而能够讲得通了。在莎士比亚的言辞中,公爵是智慧而正义的,但是他并非无所不知,而且除了点点鸳鸯谱和用空洞的威胁来骗骗人民之外,他是没有什么权力的。看来,实际上莎士比亚不通过对公爵权力的怀疑,就不能为他的智慧与正义做出辩护。

“……这分崩离析的王国”

——解读《李尔王》[1]

普兰宁科(Zdravko Planinc)　著
郭振华　译

[**作者致谢**]非常感谢 Pamela Jensen 和 Paul Cantor 于二〇〇〇年在华盛顿举行的美国政治学协会会议上对本文初稿所作的颇有助益的评论;也感谢 Barry Cooper 在那个场合给予我的必不可少的帮助。我对本学刊默默的审阅者们心存感激,他们非常仔细地审校了我的作品。

在照料失明且绝望的父亲时,艾德加(Edgar)[2]得到了这样的教训:

天啊!谁能说“我到了最坏的地步”?

---

① 译自 *Interpretation*,2001 年冬季号,2001 -2. Vol. 29. No. 2。

【译按】原文标题为“... this scattered land”,语出《李尔王》第 III 幕,第 i 场,第 31 行,是肯特的台词。卞之琳、梁实秋(以下简称梁译)均译作“这个分裂的国家”,朱生豪(以下简称朱译)译作“这一个分裂的国土”。此处依据本文引用时的语气,试参照《论语·季氏》中孔子对冉求批评和教诲中语重心长的口气(……邦分崩离析而不能守也)译之。

② 【译按】原文此处误作 Edmund;应改为 Edgar。

我现在比原先更糟了(IV,i,27－28)。[1]

《李尔王》,这部莎士比亚最杰出的悲剧是篇警世良言,谈论的是糟糕透顶的事物(the worst)。它并不仅仅是一出悲剧。无论如何,《李尔王》比任何警世良言都更促使我们直面那糟糕透顶的事物。奥古斯丁(Augustine)在《忏悔录》中提出要警惕悲剧,我们不用去理会这一告诫(I,13;III,2),这并不是简单轻率地说那些告诫不真诚——它们毕竟白纸黑字——而是因为和《李尔王》没多大关系。莎士比亚写这部悲剧的方式是:煞费苦心地颠覆观众们在剧院幻象(theatrical fallacy)中寻找舒适安慰的尝试;观众无法在那最糟糕的事物面前保持距离或扭过头去;富有同情心的心灵也没法指望这部悲剧能起到宣泄净化(cathartic release)的作用。像其他警世良言一样,《李尔王》迫使我们去直面那最坏的事物,去认清我们不甚完美的周遭、我们那七零八落的本性,去思考这些事物对其他人造成的后果。

当一个人面对人的实存(existence)的诸多缺陷、开始懂得受苦与死亡的本质时,他便可以领悟到那最最深切的真理;而一旦开始不仅为自己更为他人考虑事情的后果时,一个人便会开始明白到这些关于实存的真理关乎伦理与政治。我们可以从《李尔王》中得到很多直截了当的政治教诲。例如:一个王国不该自行分裂;应该避免继承权的纷争;不同类型的权威不得混淆;控制中央的权利不得让与外来势力;保卫国家的战争一定要打,哪怕国内同仇敌忾的程度还比不上敌方。同样,从《李尔王》中也可以读出它的写作年代里的政治环境与宗教环境:阿尔巴尼(Albany)代表了詹姆斯一世(James I),而且英国圣公会的大妥协[2]——

---

① 【译按】即第IV幕,第i场,第27－28行,下同。本文对《李尔王》的间接转述和直接引用均依据David Bebington版(New York ,1988)。(除非特殊标明,文中所引《李尔王》译文均采用卞之琳版。)

② 【译按】原文为the great Anglican Compromise,又称"伊丽莎白和解"(Elizabethan Settlement)。1559年英格兰教会的职权、礼拜仪式和教义信条都被法定下来。这使当时的君主伊丽莎白及其后继者成为英格兰教会的最高首脑,教义信条和礼拜仪式都将由政府决定。声称世俗的统治者具有基督教的裁判权。

政治自治权归王国所有,同时承认外来权威对本国的马基雅维利主义者们(Machiavels)的道德优势——又再一次得到了肯定。这部悲剧还能够带我们去观看诸多与伦理、政治及宗教有关的事情,其最深刻的洞察显现在莎士比亚描写李尔王"爬向死所"[①]时所用的笔法中。

莎士比亚以如此精巧的方式制作了《李尔王》,因此它的艺术形式可以把我们引向——实际上是向我们揭示——这部悲剧自身的全部意味。它的原材料来自其他一些原始文献。莎士比亚用了好几种这样的原材料:有些学者们早已熟知,有些则并非如此;有些构成本剧悲剧行动的框架,有些则是为了揭示其意义。例如,众所周知,李尔王的许多特征都来自杰弗里(Geoffrey)《不列颠诸王史传》(*History of the Kings of Britain*,II,11 - 15)中的黎尔(Leir)形象;莎士比亚还采用了锡德尼(Philip Sidney)《阿卡狄亚》(*Acardia*)[②]中的一段情节作为格罗斯特(Gloucester)和他儿子们那段次要情节的底本;莎士比亚还把这些原来毫不相干的故事很自然地扯上了关系。这两个原始文献是《李尔王》故事情节的底本。然而在整部悲剧中,莎士比亚还以一种卓越的方式运用了一些古典文献和圣经文献。尽管他对这些文献的运用不是一下子就能看得出来(往往只是间接用典而非直接引用),但是,搞清楚这些文献的运用对于我们解读这部悲剧的涵义来说极为重要。只有通过研究《李尔王》独特艺术形式中使用这些隐秘原始文献的位置和方式,我们才能搞明白这部悲剧里对糟糕透顶之事看似凌乱不堪甚或骇人听闻的描写中那些最难理解的方面。

例如,本剧中没有直接引用柏拉图的《王制》(Plato's *Republic*)。然而,除非我们承认,莎士比亚对这部对话录中关于理念世界(macrocosm)与事物世界(microcosm)的比喻相当熟悉——或者就算莎士比

---

① 【译按】原文为"crawl[ing] toward death",卞之琳译为"一身轻以终天年",朱生豪译为"让自己松一松肩,好安安心心地等死"。此处采梁实秋译文。

② 【译按】菲力普·锡德尼(1554 - 1586),英国文艺复兴时期外交家,将领,诗人,散文家。《为诗一辩》的作者。据说莎士比亚十分推崇锡德尼,不但在《李尔王》中化用了其牧歌传奇小说《阿卡狄亚》的情节,还将其十四行诗集《爱斯屈罗弗尔和斯黛拉》视为自己效法的典范。

亚没有亲自读过这部对话录,至少他也必定对那些为基督教作者们采用的论证和比喻相当熟悉——否则我们恐怕就不能够充分理解《李尔王》。在《王制》中,柏拉图通过一个复杂而又诗化的比喻提出:灵魂的秩序和城邦的秩序是平行的(parallel);在《李尔王》中,莎士比亚也作出了类似区分。他以一种柏拉图式的笔法使用了传统的基督教信条,尤其主的"两个身体"这个教义,从而把李尔王划分为两部分:国王的血肉之躯以及他的国土。

> 这一个小小的世界,
> 这一个镶嵌在银色的海水之中的宝石
> (那海水就像是一堵围墙,
> 或是一道沿屋的壕沟,
> 杜绝了宵小的觊觎),
> 这一个幸福的国土,这一个英格兰……①

这个艺术性的谋篇采用了一种相当审慎(而非复杂)的形式,形成了一种引人同情的幻象(pathetic fallacy)。在这部戏剧中,李尔的经历和遭遇从地理位移和悲剧行动上来讲都相当突出而夸张。因此,通过研究莎士比亚对剧中政治事件的诗化描写,我们就有可能获知莎士比亚对灵魂,对秩序与失序、正义与不义以及受苦与死亡之本质的认识。

显而易见,本文到目前为止并不仅仅是一份对《李尔王》这部悲剧中的诸多隐喻进行破译的文章——那类文章的学术成果已经足够多了。李尔王的性格特征并非只是常见于道德剧中的那种粗枝大叶的安排,而是相当栩栩如生且具有独特人格。再说,这部悲剧中的情节也不只是像电报中待解的密码那样一板一眼,而是只有依其自身的发展才能够被充分地理解。然而,莎士比亚是通过理念地描写李尔王的"爬向死所"构建了这部悲剧的艺术形式。发生在李尔王周遭的一切,

---

① 《理查二世》,II,i,45-50(采朱译)。对参《李尔王》III,i,10:"……竭力把内心的小天地上下翻腾……"

以及发生在这片国土之上的一切,就是发生在李尔王身上的一切。剧中的众多人物可以被看作李尔王性格中的诸多方面。这些人物之间关系的变动,正折射着李尔王处境的变化。他们在英格兰疆域上的位移,亦象征着李尔王的灵魂面对死亡时的心理活动。

我们来细想一下剧中的人物。李尔和格罗斯特相当类似。实际上,在锡德尼的《阿卡狄亚》中,"格罗斯特"这个角色本身就是个国王。李尔和格罗斯特都没有妻子;他们俩各自都有品性迥异的孩子,同时以相同的方式搞错了他们孩子的德性;他们都为自己这样的错误付出了惨重的代价;而且,两人都在临死时尝到了真理的苦涩滋味。如果说《李尔王》是在讲述一个人走向死亡的历程,那么我们大致可以说:李尔与格罗斯特的经历正描绘出灵魂与身体在这样一种历程中的相关体验。作为一个象征符号,格罗斯特代表着身体;作为一个人,格罗斯特有两个儿子,私生子艾德孟(Edmund)和合法的儿子艾德加。艾德孟从词根上讲是 Ed - mund,即出自尘世的;而国王的教子艾德加(Ed - gar)则是出自神的。[①] 与之相类似的是,李尔的三个女儿也分裂成两个阵营:戈奈丽尔(Goneril)和芮良(Regan)这对姐妹是属于世俗的,她们都钟情于艾德孟;考黛丽亚(Cordelia)则有一种超凡脱俗的美。这两派实实在在地互相敌对的阵营既是本剧结构的主干,同时又在一定程度上代表了灵魂的倾向或意向的两个极端:贪恋尘世的物质以至于要排斥那卓越的精神;或者渴求卓越的精神以至于要排斥那尘世的物质。我们不妨把这两个阵营称作"肉体"一派和"精神"一派。莎士比亚对人性各个方面的差别有着一种古典式的理解——关于身体、灵魂[②]、各自的本分,以及它们之间的关系——但是莎士比亚往往会在人物行动中运用圣经中的隐喻系统来表现人物的本质。

这样的人物行动在英格兰的版图上展开了。这部悲剧中的事件

① 【译按】Ed 是拉丁文词头,意为"出自",相当于"out of, from, by"。mund 在拉丁文中对应 mundus,意为尘世(world)。gar 与神(god)谐音。本文作者在此处认为 Ed - mund 相当于 out of the world,Ed - gar 相当于 by God。

② 【译按】原文为 psyche,心理,灵魂,自我,精神。Psyche 原为希腊神话中以少女的形象出现的人类灵魂的化身,与爱若斯(Eros)相恋。

被安排在两条空间轴上;任何事件本身有什么特别之处,某种程度上都取决于事情在什么地点发生,朝着什么地方发展。我们从阿尔巴尼公爵(苏格兰)到康瓦尔(Cornwall)公爵画一条线:这正代表着“尘世”的横轴,格罗斯特郡(Gloucestershire)正象征着这条横轴的原点。我们再从位于西边的格罗斯特郡向海崖上与法兰西隔崖相望的多佛(Dover)画一条竖线:这就是代表着“精神”的纵轴。或许没有人是座孤岛,①但这岛或可象征着一个人,或者更确切地说象征着人的一生,这座岛屿的边界就象征着此人生命的广度。海崖意味着死亡;而法兰西意味着彼岸(beyond land),

……没有人回来的
那个从未发现的国土……②

格罗斯特没能走到那边去,尽管他到多佛后曾做过这样的尝试。李尔也没有过到那边去(这一点很有意思,尤其是莎士比亚故意在这点上与杰弗里的《大英诸王史传》有所不同),尽管在本剧的开头他曾要取消和“上土之王”法兰西国王的约定。只有考黛丽亚曾经去过那里并得以复返:考黛丽亚是作为灵魂有度的爱这样一个化身随法兰西国王离去的(而非李尔更喜欢的求婚者布艮第公爵(Duke of Burgundy),又作为救赎的恩典这样一个化身而复返这里(IV,vi,205-7)。

在这部戏剧的创作中,莎士比亚运用了大量类似的基督教隐喻,但他的运用却并不符合任何一个基督教教派的正统。实际上,这部戏剧把许许多多的正统都贬为了迷信。艾德孟在本剧中对这些迷信作出了最直截了当的批评:“人们最爱用这一种糊涂思想来欺骗自己”,以此来原谅自己的失败、软弱、邪恶与坏运气,逃避那些无可推诿的责任——我们还为此诉诸种种借口:那是“命中注定”、是“上天的旨

① 【译按】本文作者在此处化用了英国诗人约翰·堂恩(John Donne,1572-1631)的名句“没有人是座孤岛”(no man is an island)。海明威小说《丧钟为谁而鸣》的题目与此句出于同一篇公祷文。

② 《哈姆雷特》,III,i,80-81。采卞译。

意"、是"有一种超自然的力量在冥冥之中驱策着我们"。[①] 艾德孟对迷信的这种马基雅维利式批评不仅是对愚昧的头脑和软弱的意志表示不齿,同时还说明,他深谙这样的"意见"如何猖獗于世。这正符合了艾德孟的政治神学——私生子要翻身:

……(如果)计谋进行的顺利,下贱的艾德孟
就压倒合法的儿子了。我翻身,我得志。
神明在上,保佑我们私生子(I,ii,20-22)!

然而,莎士比亚自己对迷信的批评比艾德孟的批评更加深刻。人们要么求告自然力或超自然力,要么归咎于命定气数或超凡神迹,要么推诿给神道驱使或冥冥天意:这一切只不过是"糊涂"罢了——不论这一切属于基督教还是异端,也不论这一切来自马基雅维利主义者还是来自神学家们,更不论这一切是不是碰巧发生了效力。

在《李尔王》中,莎士比亚先是让我们憧憬、让我们期待——然后又倾覆了这些幻想。我们往往会被艾德加的话说服,例如当艾德加要去加入战斗时,他这样对父亲说:"祝祷正义胜利吧!"我们又常常被艾德加的话打击,例如正是他带回来了这样的消息:正义的力量失败了,李尔王和考黛丽亚被俘了(V,ii,1-5)。而本来我们对这些无从知晓。后来,又由于艾德加在毅然复归中体现了骑士精神,在挑战艾德孟时表现得勇敢无畏,我们再次完全站在了艾德加这边,我们被号角声和神佑正义者的美梦搞得晕头晕脑(对参 V,iii,110)。当我们津津乐道艾德孟的轰然倒地时——"神明是公正的",我们这样以为(V,iii,173)——我们没有注意到,刀兵的胜利还不如偶然的幻象有用哩!它引发的恶果差点在众目睽睽之下被忽视掉了。正当每一个人都在观看艾德加和艾德孟决斗之时,考黛丽亚被杀害了。在场的每个人,或许都曾像我们一样"晕头晕脑"罢。阿尔巴尼本来可以很容易地识破艾德孟的意图,及时采取行动救下李尔和考黛丽亚。当肯特(Kent)

① 以上均出自艾德孟之口,见 I,ii,121-35。采朱译。

打断了阿尔巴尼对“上天的惩罚”的空想时,他才回过神儿来:

> 我们忘记大事了!
> 艾德孟,快说,王上呢?考黛丽亚在哪里(V,iii,235-42)?

太迟啦。

莎士比亚不让我们对拯救或救赎抱有幻想。正义在,恩典也在。但满足与平静都只是吉光片羽,最好的解决也不过是断剑残兵。《李尔王》中的每个宁静或幸福时刻,每次秩序或正义的恢复,都转瞬即逝,我们被迫产生了这样的疑虑:要是关于永恒不变(permanence)的想像、关于我们能避开那糟糕透顶的事物的想像都烟消云散,留给我们的会是什么?

现在我们从头来看。在本剧的第一幕,李尔想要撇下世俗权威及随之而来的政务要事这副担子(I,i,39)。暂且撇开这个决定可能带来的严重政治后果不谈,他三分国土的计划还有“更秘密的目的”(I,i,36)。这代表着他要把“爬向死所”的问题分开解决。而在《暴风雨》的结尾处,普洛斯彼罗(Prospero)要退休回米兰时说:

> 也该不时地想想(every *third* thought)我的坟墓了(《暴风雨》V,i,315;采梁译;斜体为本文作者所加)。

李尔恐怕也在“不时地想想他的坟墓”,而他的“更秘密的目的”正和他的第三个(third)女儿相关。

李尔那两个嫁给了阿尔巴尼和康瓦尔的“尘世”(worldly)女儿,继承了王国靠外围那三分之二的国土。她们的花言巧语本没起到相应的作用:“更丰富的第三份”(I,i,86)已经为考黛丽亚和她的法兰西求婚者准备好了。此计划的象征意义显而易见,李尔想要抛开尘世的一切以及自己的肉身,并且把他灵魂中最高贵的部分——考黛丽亚,他的心肝,他的喜乐,他最重要的一部分国土,以及宝座本身——都献给上土之王。作为交换,他希望能够获得掌控自己灵魂事务的能力。他

不会再受苦了,他要“把我的一切全托付她(考黛丽亚)殷勤照料”(I,i,123-24)。这样一来,最终他的生活中并没有失去什么重要的东西。他会保有王冠的权威——从英格兰传到法兰西,又回到他手里——既然他眷恋这王冠。死亡也无法继续在他们面前作威作福。但是,李尔对自身不朽以及永久安宁的幻想简直是谵妄的。死亡的痛苦和死时的环境就算可以预料,也无法掌控,而余生并非一本打开放在那里的书,他的“主”也未与他立约保证他的生活。考黛丽亚的爱情也不可操纵、不可强迫,不可以用来讨价还价。而后来李尔并未和法兰西国王,而是和布艮第公爵计较了一番。没有李尔给予的嫁妆,布艮第公爵才不会因为考黛丽亚纯洁的爱而娶她呢。法兰西国王随即娶她做了王后:她失却了自己的家乡,却“另外得到较好的去处”(I,i,265)。

李尔怀着统治的欲念与彼岸建立关系。可这计谋不论多么精心设计,都注定要失败,而且他还因为自己过激的反应断绝了同考黛丽亚的骨肉关系,李尔绝望了:“别指望我的恩宠、慈爱和祝福”(I,i,269)。他再也无法掌控王国的中心了。王国的秩序也垮掉了。在骄盛和暴怒中,李尔把王国的统治权和所有的土地都分给了阿尔巴尼和康瓦尔——尽管他还声称自己仍旧是王国的统治者,保留“国王的名义和头衔”(I,i,136)。然而,群臣已经告退。李尔再也不会于都城(位于格罗斯特郡和多佛城之间)中召见群臣了。相反,随着月亮的循环往复,他要开始带着一百名骑士的护卫队颠沛流离于阿尔巴尼和康瓦尔的领土之间。这只不过是另一种精神错乱①的行为罢了。李尔最初的贬黜开始于他从阿尔巴尼的领土被赶往康瓦尔的领土——这正是“俗世”之轴的两极。李尔王一开始同法兰西国王讨价还价,便是断

① 【译按】原文为 lunacy,与前文中“月亮的循环”相对应。Luna 是罗马神话中的月亮女神,旧时有人认为月光会对人的精神产生不好的影响,而月圆时分是最容易让精神错乱者疯狂的。参考卡尔·奥夫(Carl Orff)改编自中世纪诗歌的音乐作品《布兰之诗》(Carmina Burana)开篇:

O Fortuna 哦!命运女神啊

Velut Luna statu variabilis... 犹如月亮般善变……。

然拒绝了象征着“精神”的纵轴周围的一切,开始完全在象征着“俗世”的横轴上活动。这意味着李尔不再缘木求鱼式地渴望掌控灵魂事务的权力,转而水中捞月式地欲求操纵这世间营营的权力。疯癫是灵魂的失序,而莎士比亚在一定程度上采用了象征手法,通过描绘在前庭(the court)发生的一切来表现李尔灵魂失序的本质。正当弃绝考黛丽亚之时,李尔命令肯特(李尔最忠诚的大臣)住口,不许再指责他“疯了”,也不许说他是在“作恶”(I,i,146,169)。考黛丽亚对应的基督教象征符号是灵魂之爱,或者说是“恩典”;而肯特则象征着谨慎从事或小心判断。没有了爱的光照,一个人也就迷失了心志和理性,不再受灵魂力量的控制,而是受肉体欲念的驱使。

纵横两条空间轴——《李尔王》之悲剧行动在此展开——的交点在格罗斯特堡邸。在本剧的象征体系中,格罗斯特代表着身体,他的命运与李尔(代表着灵魂)的命运相平行。身体不等于肉体,也不同于精神和灵魂。“肉体”(flesh)、“精神”(spirit)两个术语是一种意向性的指称,而非实体。本剧中的人物当然都是完整的:既有灵魂(souls)又有身体(bodies),同时又永远陷在精神(spirit)与肉体(flesh)的斗争中。[①] 格罗斯特在制造他那私生子时就经历过一场“欢喜的作乐”(I,i,23),而他终究会尝到拜服于肉欲的代价。所有人物形象都通过自身的象征作用戏剧性地表现了李尔三分国土这一巨变。在这一场戏里,格罗斯特这一角色作为身体上的斗争平行于李尔精神上的斗争。其实格罗斯特堡邸可能应当被理解为一个中立意义上的身体——灵魂与肉体的战场。在第二幕第二场中,管家奥斯瓦尔德(Oswald)与庭臣肯特(都是作为代理者,或者他人意志的体现者)分别来到了格罗斯特堡邸——这一场戏的魅力或许就在于,它以一种人们再熟悉不过的方式戏剧性地展现了这样一种争斗:肉体欲望与精神意志争夺对身体的控制权。

身体相对于灵魂来说较为次要,但它并非天生低贱。生殖的欲望

---

① 【译按】比较“……魔鬼同上帝在进行斗争,而斗争的战场就是人心”。陀思妥耶夫斯基《卡拉马佐夫兄弟》(北京:人民文学版,1981年),154页。

是较低的爱欲之一，但它亦并非天生低贱。然而莎士比亚用性方面的意象来象征身体。他把对世界与肉体不正常的心理需求同男性生殖器官联系在一起，接着，他甚至更明确地将其与男人的性病[①]联系在了一起：诸如当时在伦敦已经常见的淋病和梅毒。莎士比亚采用了杰弗里在黎尔王大女儿的名字里暗含的意思，[②]他先是把代表肉体阵营中的三个领军人物戈奈丽尔、芮良、艾德孟同男性生殖器官的三个组成部分联系在一起，接着又把传染了他们并且通过他们把整个人身都能毁掉的疾病同他们三人联系在一起。考黛丽亚在被带走时以一种令人震惊的方式称她的两个姐姐为“父王的一对宝贝”（I，i，272），这不是一个漫不经心的双关语。或者说不仅仅是个双关语。同样的还有戈奈丽尔在第一次亲吻艾德孟时说的话：

低下头来：这一吻如果敢说话，
准会叫你的精神冲上九天。
琢磨琢磨（IV，ii，22－24）。

艾德孟的回答也是如此：

我誓死相报（IV，ii，25）。

即使是在休闲阅读中，我们也可以在这部戏剧中发现几行类似的双关语，特别是剧中反复将双眼和鼻子类比为男性生殖器。[③] 我们应该记得，“傻子（the Fool）可不完全傻哩”（I，iv，149）。这个比喻也用来形容死亡正从李尔身上爬过。仔细想一想这个明显的联系：当戈奈丽尔和芮良互相激动时，那个私生子就在她们的支持下坚挺崛起

① 【译按】见 I，iv，293：“What，fifty of my followers at a *clap*!”各种中译本均把“at a *clap*”（染上了性病）译成了“一下子”，可能是不小心误作“at a *clip*”处理了。

② 【译按】戈奈丽尔（Goneril）与梅毒（gonorrhea）谐音。

③ 【译按】类似这种对人的眼睛和鼻子的比喻亦常见于中国的古书和民俗中。可参看靳之林，《生命之树》，南宁：广西师大版，2002。

(rise)了;性病同时也就感染了整个身体,毁坏一切——双眼开始变瞎,神智开始谵妄——甚至成了能够用绝望来感染精神的毒药。最后,戈奈丽尔毒死芮良,然后捅死自己,艾德孟也一块死掉,

> 我跟她们俩都定了婚约;三个人
> 现在一块儿成亲了(V,iii,232-33)。

但那肉体的疾病尚未消灭,靠艾德孟的最后一道命令传了下来,害死了考黛丽亚,以及李尔。

让我们回到李尔还活着的时光。他从戈奈丽尔那里被赶了出来,接着被芮良拒之门外,后来又离开了格罗斯特堡邸。李尔开始认识到,他掌控尘世王国的企图和操纵精神王国的企图都绝望地失败了。他开始把戈奈丽尔和芮良认做

> 我肉里的病毒,
> 我不得不承认是我的(II,iv,223-24)。

但李尔王并不知道自己该做什么。茫茫荒野他无处容身,无家可归的状况真是无比严峻。李尔王不再误导别人了,他连自己的方向都找不到;李尔王不再威风凛凛(他亲自训练的一百名骑士不光被削减,现在连一个都不剩),他连最基本的甚至最低限度的生活都无法维持。他再也回不去了,但他不知道该怎样继续活下去。他得以荒野(nowhere)与虚无(nothing)为家,他得经受最猛烈的暴风雨加诸于他身体和精神上的双重打击。李尔只有一线希望:找到从格罗斯特郡通往多佛城的路,与考黛丽亚和解(reconcile)。

这地狱般的痛苦、煎熬与绝望似乎无休无止,熬不到头。这时李尔好像只能像个在战斗中被打败的可怜虫或懦夫一样承受这一切。骄傲和自尊都土崩瓦解,"无非如此","像一个寒怆、赤裸的两脚动物",到这般田地"还不如进坟墓呢"(III,iv,100-108),这一切都可能导致谦卑。如果这时定要寻得一丝安慰,哪怕稍纵即逝,那么或许只

有谦卑可能挽救这孤魂野鬼。在荒野上李尔流离失所,被抛弃在像他"内心的风暴"(III,iv,12)一样凶猛的凄风苦雨之中,就在这时李尔从疯子托姆(Tom o'Bedlam)那里了解到什么是"赤条条的人"(III,iv,105)。正当"狂暴的黑夜"(III,iv,144)逞凶时,李尔却在苦托姆的茅屋里寻得一丝微弱而愉悦的安慰;正在这茅屋之中,由于格罗斯特的好意,李尔被带去一个"准备好炉火和饮食的地方"(III,iv,146)。这真是片刻的平静啊。

忠诚尚存的格罗斯特回到自己的堡邸后却迎来恐怖的遭遇。他比李尔更切肤地感受到没搞清楚自己孩子的本性会导致怎样的恶果。格罗斯特的眼睛被康瓦尔抠出来,还被"推出大门",推进荒野,让他"嗅着路去多佛"(III,vii,96-97)。格罗斯特在巨大的苦痛之中不知不觉踏上了李尔曾经走过的路,途中被艾德加发现。艾德加一路照料并扶持着他,还帮他驱散绝望以及那些"坏念头"(V,ii,10)。格罗斯特的悲惨遭遇让他自己说出这样的话:

> 神灵对我们就像顽童对苍蝇,
> 他们杀我们取乐(IV,i,36-37)。

而艾德加提醒他,我们必须"忍受"(IV,vi,80),"得想开些,克制些"([译按]IV,vi,85,原文此处标注有误)。

这是一份明智的建议,然而却并非事情的全部。艾德加作为苦托姆的遭遇全是编造出来的,他的言词并非基于真实的经历。在侥幸击败艾德孟之后,艾德加兴高采烈、得意洋洋地宣称"神明是公正的"(V,iii,173)——这未免太早了点,太顺了点。父亲格罗斯特的死对艾德加来说只不过是一个伤感故事(V,iii,198-203)。只是在他提到李尔的时候,我们才听到这样的话:"且放声哀恸,有话留着慢说"(V,iii,330)。当李尔为考黛丽亚的死而悲恸身亡的时候,我们已经无法幻想有没有逃离那糟糕透顶的事物的可能。我们懂得了平静和欢乐终究只是昙花一现,不论我们多么忠诚于秩序和正义,它们终究会分崩离析。道理如此,奈何不得。

在李尔走向多佛的历程中,莎士比亚让我们水中捞月式地经历了一些安慰与痊愈的瞬间,一些和解与称义的瞬间,一些顺从与恩典的瞬间——但这些瞬间都稍纵即逝。永恒的曙光出现一次,就黯淡一次。向完美努力,迟早会跌倒。仅仅期望一个好的结局来补偿哪怕仅仅一次苦难,却终要失望。

在荒原上——这是怎样的一个避难所啊,莎士比亚让李尔挣扎着收集"分崩离析的王国"散落的碎片。这一幕让我们想起柏拉图的《王制》中的那些对话和比喻——我们在诸多古代和中世纪的作品中都可以看到它们的影子。李尔既求索正义又渴望宽慰。在苦托姆那里,李尔看到"好雅典人"哲学家的精神(III,iv,171,176,180),他开始尝试着先让精神国度恢复秩序,以便让正义重归自己的国土。戈奈丽尔和芮良在一个言词的法庭受到审判(III, vi)。"大法官"们已经被请来,李尔正在细想如何恰如其分地排定他们的坐次。"最有学问的大法官"苦托姆坐在第一位;"贤长官"傻子坐在第二位;哦,当然还有凯尤斯(Caius)——但是他应该坐在哪里呢?考虑到这回座次的安排本身就是"脑筋"(wits)的恢复——这脑筋曾被他自己的疯狂搞得七零八落。这些人分别代表着李尔本性的某些方面或某种能力。苦托姆是"本来面目",是"赤条条的人"货真价实的本性(III,iv,105-6);而凯尤斯代表着好几方面:"一个心地非常诚实的男子汉",直截了当而又清晰明快的判断,直率而又坦荡的表达,为达成主人的意愿丝毫不敢懈怠(I,iv,18,27-35; II,ii,93,99-101)。傻子呢?他是"贤长官"(III,vi,22)。于是,身体及其需求、感情与意志、判断与智慧——所有这些"同僚"坐在李尔身边同他一起执法(III,vi,37),最终定要恢复秩序——而他们的秩序是有问题的。

这三位"大法官"都有点表里不一。李尔并没有认出他们的本来面目,而他们相互之间好像也没有认出彼此究竟是谁。乔装成苦托姆的艾德加甚至没有被自己的亲生父亲认出来;而凯尤斯其实是肯特;并且所有人都认定傻子平常的外表是他装出来的。他们三人隐藏着的身份象征着李尔还在持续着的疯狂与灵魂中尚未恢复理性那部分之间的关系。从李尔辱骂考黛丽亚的那一刻起,他的灵魂就脱离了爱

与恩典。他的脑筋从此开始乱七八糟,因为冥冥中联合脑筋各部分共同协作并驱使他们各自发挥作用的那些东西已经失掉。当然,爱不可能在灵魂中完全缺席:在这部戏剧中,事情发生之前,考黛丽亚有话传回来,肯特携带着她的一封信(II,ii,168 - 69)。同样,灵魂之爱的失序所导致的疯狂并不意味着健全的理性、判断、意志都不在了:当李尔弃绝考黛丽亚时他亦将肯特从这个国家流放出去了,而傻子并不站在李尔这边,自从考黛丽亚去了法兰西,傻子就憔悴不堪(I,iv,72 - 73)。但肯特乔装回到前庭,口袋里装着考黛丽亚的信。傻子呢?甜傻子开始变成苦(bitter)傻子(I,iv,134 - 35),但他对李尔那些错误的判断提出了很好的忠告,甚至教会李尔"虚无"这个词的多重含义和多种用法。傻子意味着考黛丽亚的缺席。傻子的"憔悴不堪"正意味着李尔的渴望:那是灵魂的创伤。当考黛丽亚回归之后,苦傻子就再也没有出现。考黛丽亚是李尔的甜"傻子"。

李尔为恢复灵魂秩序所付出的努力并未完全驱散他的疯癫,但这既是开始平静的标志,也是显示出灵魂定向开始变得恰当的风向标。仅仅由于被提供了勉强得不能再勉强的避难所,李尔就足以获得片刻的平静。李尔睡着了,身体得到休息;在睡眠中,他的灵魂开始愈合。格罗斯特在离开他们之前,曾敦促肯特和傻子"抬起你们的主人","赶车上多佛去",那儿有更大的"欢迎和保护"在等着他们(III,vi,91 -92;译文略有调整)。当李尔醒来时,他已经在[多佛附近]法兰西军营地。换句话说,自从李尔与格罗斯特——灵魂与身体——各自分开后,灵魂便开始经历相当长一段时期的沉睡与复苏。他们各自走上了相同的道路,遭受了相似的痛苦。同李尔与格罗斯特的相遇一样,《阿卡狄亚》中黎尔在荒原上的陶醉只不过是一场美丽的幻梦罢了,这陶醉将随着逐渐醒来而逐渐散去。起先对"死人味"(IV,vi,133;采梁译)的厌惧感在多佛因着收到温顺的照料得到舒缓:休息不再被惊扰,有医生来看顾,有音乐来唤醒他。李尔一开始还误以为自己被"从坟墓里拉回来"(IV,vii,46),他醒来后看到考黛丽亚,而且尽管"还没有怎么醒"(IV,vii,64),他的疯癫已经因着考黛丽亚的爱和原谅而得到救治。考黛丽亚吻了老父亲,李尔与自己的女儿重新相认:恩典感动

了灵魂,爱的秩序重新恢复。

这"康复"(IV,vii,27)失败了。法兰西军队被打败。换句话说,代表肉体的阵营战胜了代表精神的阵营——恰在我们最希望后者能够胜利的时分。莎士比亚把我们的希望抬得很高,只是为了把它摔得粉碎,接着又升起我们的希望。当考黛丽亚和李尔被艾德孟作为战利品被带往监狱时,看起来一切都完了,然而李尔、不再"又老又糊涂"(IV,vii,90)的李尔,为考黛丽亚清晰地描绘了进监狱可能给他们带来的快乐。就算为世所不容,他俩也会成为监狱里自由的灵魂,"像笼中鸟一样的歌唱"(V,iii,6)。

> ……我们就这样过日子,
> 祈祷,唱歌,讲讲古老的故事,
> 笑蝴蝶披金,听那些可怜虫闲话
> 宫廷的新闻;我们也要同他们
> 漫谈谁得胜,谁失败,谁当权,谁垮台;
> 自认能参透和解释事态的秘密,
> 俨然是神明的密探(V,iii,8-19)。

对这样的"牺牲"可不该流眼泪,李尔说:

> 对于这样的牺牲,我的考黛丽亚,
> 天神们也要烧香的(V,iii,20-21)。

唉,监狱又何尝远离尘世呢?任何属灵的自由不论在牢房中还是牢房外被发现都会遭到俗世的白眼。无论如何,"神明的密探"一旦被发现便为尘世所不容。李尔与考黛丽亚一刻都未曾参透"事态的秘密"。艾德孟下令将他俩即刻处死。然而,此时尚存一线希望,阿尔巴尼询问考黛丽亚和李尔的下落,在这幸运的氛围中,希望的星星之火开始呈燎原之势,这时我们的注意力被艾德加那戏剧性而又老套的回归吸引过去,有如神助的艾德加简直是位神圣正义的捍卫者。他战胜

了艾德孟,精神阵营终于战胜了肉体阵营;这胜利只不过提供了足够的烟幕来掩盖刺向李尔之心的那把匕首罢了。

莎士比亚关于李尔与考黛丽亚和解却又被囚的比喻,相当大程度上源于约翰对耶稣门徒的描述,他们被世界憎恨、迫害,在世界中却不属于世界(约 17:14 - 16),他们也拒绝爱这个世界,因为上帝之爱并不在于"肉体的情欲,眼目的情欲,并今生的骄傲"(约 2:15 - 17)。这个比喻一定程度上源于这样一个古典式的理解:身体(*soma*)是灵魂的监狱或坟墓(*sema*)。当这样的理解见诸于柏拉图对话录时(例如《高尔吉亚》493a),此类讨论往往是从对灵魂的本质及其不朽的可能的讨论那里转过来的。《新约》中有这样的信条:人死后亦可能不朽并获得拯救。然而,莎士比亚在描写考黛丽亚和李尔之死时,挑战了所有对死后生活的解释,并未秘而不宣地保持沉默。甚至对灵魂不朽的古典式理解看来也只不过是我们某种欲念的迷信表露罢了:我们想要一劳永逸地逃离受苦与罪恶,正如基督教故事里的身体复活与最后审判。

从《李尔王》剧情的展开中或许可以推论出,莎士比亚混合使用古典的和基督教的意象这一方法,是有意批判异教的局限,甚至是在以道德剧的风格写一部忏悔式的作品。莎士比亚有保留地运用了柏拉图关于事物世界与理念世界的比喻,以表现李尔要恢复"分崩离析的王国"之秩序的努力。这或许正好说明古代最高的精神追求并非来自恩典的启发。李尔的痊愈需要考黛丽亚从天上的国返回来,而李尔在考黛丽亚面前醒来、疯狂得到救治的那场戏明显是个隐喻:对灵魂重生甚至是对复活的隐喻。同时,李尔在本剧中沿着灵魂纵轴的移动(从格罗斯特郡到多佛)正是从他入眠开始。莎士比亚让格罗斯特用这样一个急切的命令使他们急匆匆"赶车上多佛去":"抱起来,抱起来"(Take up,take up)。这正是引用了奥古斯丁《忏悔录》(VIII,12)中那个著名的皈依场景:一个声音说,"拿起来读,拿起来读"(Take up and read,take up and read),这促使奥古斯丁拿起保罗书信,并且从异端与教条的迷梦中苏醒过来。

在那些最清楚的"异端"场景中,还能找到更具说服力的证据来支持对本剧作护教式解读。莎士比亚笔下李尔的肖像是这样的:头戴野

花荆棘,暂时与自己和野兽们都和谐相处,在阿卡狄亚"十足是国王"(IV,vi,86),这是庆祝在许多方面"自然就超过了人工"(IV,vi,107),尤其是超过了所有人类社会的习俗。当格罗斯特——近来渐渐被艾德加治愈了他的绝望并且现在更能忍受这苦难了——和李尔会合时,那个比喻似乎完全了:格罗斯特,饱经磨炼的身体;李尔,已经涤罪的灵魂——这两部分终于合二为一,并且由神之子艾德加保护着。然而,这并不是事情的全部。自然之福并不长久,肉体闻起来有"死人味"(IV,vi,133;采梁译);肉欲使"通奸兴旺"(IV,vi,114);一切都堕入了"地狱,……黑暗世界,……硫磺坑"(IV,vi,128)。所有的人类都是"残毁了的自然杰作"(IV,vi,134;梁译),都是"天生受命运捉弄的"(IV,vi,191)。没有恩典,他什么都不是。李尔后来又跌入谵妄,这次是一个血腥报仇的幻梦。考黛丽亚的侍臣们找到了他,其中一个侍臣动情地把考黛丽亚描述成这样一个女儿:

> 那两个使人性受到了普遍的摧残,
> 你却另有个女儿把它挽救了(IV,vi,206-7)。

"甜"(IV,vi,93)的救赎能够救治我们败坏的本性,能够使我们承受那糟糕透顶的事情。

当李尔和考黛丽亚重聚时,当他在考黛丽亚的爱中重生时,一切都好像可以承受。但最坏的事情尚未到达。而且对《李尔王》护教式的解读越不过这样一道门槛:莎士比亚以一种令人震惊的方式运用了《福音书》来描绘考黛丽亚和李尔的死亡。

李尔从监狱回来时,托捧着考黛丽亚的尸体,号叫着,并且要求所有旁观者都要号叫(V,iii,261-3),这一幕既是"世界末日"又是"末日的先兆"(V,iii,269-9)。这段情节是莎士比亚最后一次宏观地描写李尔的死去,也是事情的本来面目,一位高贵而受爱戴的女儿被杀害了,她的父亲因之悲伤得心如刀割。这场戏中的隐喻取自耶稣的十字架事件,但莎士比亚对十字架的神学理解不允许从这伤感中获得一点点开导。没有任何东西可以弥补:过去的不论多么仁慈都于事无

补;将来的也不能弥补,因为已经没有将来可言;现在的就更不能弥补了,那些仅仅为这场悲剧所感动的旁观者只能抱着心惊胆战的希望,提供些世俗的关心罢了,那些都是无法理喻且微不足道的。孩子的出生对于父母来说是极大的喜乐,但将生命赐予孩子的同时,也就将受苦与死亡赐予了他/她。这倒自然而然,就算在阿卡狄亚也是如此。李尔提醒格罗斯特:

> 你知道我们第一次闻到空气
> 就呱呱哭了……
> 我们一生下来就哭泣我们来到了
> 这个傻子的大舞台(IV,vi,179-84)

即使我们爬向死所,也不是事情的尽头。对李尔来说,这都是神学:“我给你讲道:马可”(IV,vi,181)![1] 对于莎士比亚亦然:他的十架神学也基于《马可福音》。

按马可的解释,那“犹太人的王”被彼拉多定罪,押往各各他钉十字架,因受鞭笞在途中他都虚弱得扛不动那十字架了(可 15:12-22)。死时还被侮辱、嘲笑:“他救了别人,不能救自己”(可 15:31)。在他死前那些黑暗的时刻,他“大声喊着说,……‘我的神,我的神,为什么背弃我’”(可 15:34)?有些人听错了他的话(可 15:35)。后来耶稣大声喊叫,气就断了,“殿里的帐子,从上到下裂为两半”(可 15:27-38)。一位百夫长怜悯他的死且被这预兆感动,就说:“这人真是神的儿子”(可 15:39)。于是这部福音书就以他复活的故事作了结尾。

在四部福音书对十字架事件的描述中,这是最凄凉无望的一个。耶稣死时言语的绝望为他死而复活的应许在别人心中投下了阴影。在最后的福音书(《马可福音》被认为是最早的一部)中,应许将绝望

① 【译按】原文为“I will preach to thee. Mark”中译本均把“mark”译为“听好”或“你听着”。本文作者认为这至少是个双关语,让人联想起《马可福音》。

遮蔽起来。马太基本复述了《马可福音》,但稍加润色。路加改换了耶稣临终的话,让他喜悦地预言了自己的复活,并且改变了事件发生的时序来更好地适应当时的气氛(路 23:43 - 46)。约翰则没有提到任何可能贬低复活之应许的事情,甚至没提到那变黑的日头,还让将死的耶稣思考要以怎样的方式来表现经上的话应验了(约 19:28)。这些改写的意图在保罗对十架事件之后果的那些系统阐释中显露了出来:“因为十字架的道理,在那灭亡的人为愚拙。在我们得救的人却为神的大能”(林前 1:18)。犹太人和求智慧的希腊人亦得蒙召,但他们终会灭亡:“因神的愚拙总比人智慧。神的软弱总比人强壮”(林前 1:25)。然而对于莎士比亚来说,《马可福音》还不够异端。

随着戈奈丽尔、芮良、艾德孟的死——他们毁于自己的激情与毒药(passions and poisons),那折磨人的肉体欲望和痛苦也随之而去。身体看起来成为了灵魂的好监狱:李尔和考黛丽亚在监狱中都很平静。或许死亡就是身体与灵魂的分离:格罗斯特和李尔走上了他们各自的路。或许在最坏的情况也不过像艾德加的报告中格罗斯特死的那一刻一样,

> 伤痕……
> 夹在悲喜感情的两极端之间,
> 含笑而崩裂了(V,iii,201 - 3)。

那样的情况下一个人还能够含笑九泉。李尔曾希望“要死得勇敢,像一个笔挺的新郎”(IV,vi,198)。李尔在与考黛丽亚一起被囚的光明中,他希望“冷眼看那些朋比为奸的党徒随着月亮的圆缺而升沉”(V,iii,17 - 20;朱译)。永远在笼中歌唱,毫不费力地获得灵魂的不朽。但是艾德孟对他们的死刑判决,正像彼拉多的一样,是不可撤销的。那“烧得通红的钢叉”(III,vi,15)给了心脏致命的一击,通过杀掉考黛丽亚击中了李尔的心,杀死了灵魂中爱的秩序这一方面的官能(V,iii,22)。李尔杀死了那个绞死考黛丽亚的士兵,但他没能救下考黛丽亚,有人称赞李尔救下了自己,但他被这不合时宜的称赞搞得痛

苦发狂(V,iii,279－82)。李尔怀抱被害的考黛丽亚,这象征着灵魂所能经历的痛苦之极限。李尔的灵魂在死去的那一刻被上帝背弃了。李尔绝望的号叫声是如此之大,以至于要"震裂天穹"了(V,iii,262－64)。当他抛弃了他的灵魂时,那些旁观者还将他的死亡误认为是"昏过去了",轻轻地走过了这个"险巇尘世"(V,iii,317－20)。肯特扮演着他的卫队长的角色。他和艾德加说他们"该说的",弄错他们"感到的"(V,iii,330)。无论如何,身体和灵魂都没能到达"天上的国":格罗斯特和李尔都没能穿过多佛到达法兰西。复活并不存在。

事情的本来面目要比这可怕的比喻更难于引起人的重视。倘若把李尔之死看作一个象征,看作莎士比亚对他故事结局的交代,我们很容易就可以作为一个观众从审美感受中轻松解脱出来。但是撇开故事不论,考黛丽亚被杀死,不是作为一个象征符号而是作为一个女人被杀死,李尔也死了,他是一个男人,一个悲恸的父亲——这让我们无法释怀,终究意难平。莎士比亚迫使我们直面死亡。另外,莎士比亚还颇为憎恶那些作出义愤填膺的举动从而把目光从死亡本身移开的人。

李尔对考黛丽亚的哀恸被肯特、艾德加和阿尔巴尼打断了。因为他们不知道摆在自己眼前的究竟是什么,他们开始对李尔说话,把他拉回尘世的琐屑事物,而如今他对这些已经视而不见。艾德孟之死这一消息在此刻无足轻重,但艾德加胜利的消息还有阿尔巴尼的胜利宣言(对朋友论功行赏,对敌人定罪量刑——象征最后审判)并非无足轻重,他们用神圣正义的幻象掩盖死亡的本质(V,iii,300－310)。李尔的眼中只有考黛丽亚,朋友和敌人没什么不同,都是一帮"凶手,叛贼"(V,iii,274)。但肯特仍然坚持要被李尔认出来。肯特不恰当地想让自己的"好主人"(V,iii,272)认出自己来,不仅仅要让他认出自己是肯特,还要让他认出自己就是曾乔装来服侍他的凯尤斯(V,iii,288－95)——这举动实在丢脸啊。尽管肯特的善行毋庸置疑,但都掺杂着一个目的:在合适的时机为他的主人所"赏识"(IV,vii,1－11)。肯特的善行不能被他较为鄙俗的现实动机一笔抹煞。但他对"权威"的忠诚令他"不由不甘愿叫你(李尔王)作主人"(I,iv,27－30),这是与他

想"要尝德行的好报"这一较高的动机分不开的(V,iii,308－9)。人在来生会得到报偿与惩罚,这一幻梦是发自对被承认的渴望,是要掩盖生活本身那些冷酷无情的真理:正义与不义,受苦与宽慰。

李尔又转过头来看着考黛丽亚:

> 你再也不会回来了,
> 永不会,永不会,永不会,永不会,永不会(V,iii,313－14)!

万物有生必有死。我们也一样,是自然那"可怕的乐趣"的"奴隶"(III,ii,16－19;采梁译),"必须和出生一样地顺应自然"(V,ii,9－10)。这根本没有"无情"可言。

还有一个人也因为爱与友爱遭了很多罪,并且很好地服侍了另外一个人。他是这样说的:

> 心上的瑕疵是真的垢污;
> 无情的人才是残废之徒(《第十二夜》III,iv,363－64;采朱译)。

艾德孟把自然那残暴的威力认做"法则"(I,ii,1),这是灵魂与心志的兽化畸形。但这还并不是人们因为妄图操纵那高于他们的事物而采取的最邪恶的方式。再怵目惊心的恶也比不上那些侵蚀善行的恶。肯特要求被认出来,这暴露出一个奴隶的本性:他企图通过良好而忠诚的服侍来获得操纵"权威"的力量。与之相反,一个自由的灵魂不会斤斤计较地去爱,而是会宽厚仁慈地关切别人;它不会出于自己的考虑去爱,而是只要有需要就会默默无闻地去抚平他人的痛苦与绝望。如果说考黛丽亚是爱与恩典的化身,那么爱与恩典的本质就体现在她的第一句话中:

> 心里爱,口里不要多说(I,i,62;采梁译)。

只有沉默才能恰当地回答李尔向自己的女儿们提出的那个可怕问题:"告诉我你们当中哪一个最爱我"(I,i,51)。征服他自己的死亡这一欲望如此严重地扭曲了他的灵魂,以至于灵魂之爱几乎被扼杀,于是他变成个可怜的老傻子,辛酸地眼睁睁看着自己被待以"不周不到"(I,iv,67)和"利喙的无情"(II,iv,134),直到他疯掉。他的罪赎是爬到多佛去,然后再眼睁睁看着考黛丽亚在自己面前被绞死。

像其他警世良言一样,《李尔王》迫使我们去直面那最坏的东西,去认清我们不甚完美且七零八落的本性,去思考这些事物对其他人造成的后果。李尔像任何人都能够的那样在多佛认清了最终的事物。在前往多佛的路上有强烈的暗示和预兆,每个预兆和暗示都让他放弃那让他"染疟"的"谎"(IV,vi,104-5),其中有一个简单的教训针对他作为人和国王对待他人的方式。世事在怎样变化呢?李尔在阿卡狄亚[乡间]这样对格罗斯特说:"一个人没有了眼睛就看得见这个世界的面目"(IV,vi,150-51)。什么是尘世的正义呢?不就是掩盖在"卑鄙的政客"、"法官"、"流氓公差"伪善和谎言之下那些臭不可闻的不义么?"锦袍掩蔽了一切。罪孽镀了金铠甲"(IV,vi,160-72)。

> 你看见过一户农家的狗咬一个叫化子么?
> ……从那里你可以看到权威的伟大形象
> ——狗当了道,人也就得听话(IV,vi,155-59)

苦托姆教会李尔如何做一个疯叫化子:要采取身体、灵魂、心志最扭曲可怜的形状,独自游荡在最最凄凉的荒野(【译按】见 II,iii)。苦托姆的这副光景足以促使李尔"解开扣子"把衣服给他。但是在见到苦托姆"赤裸的身体"暴露在"极端残酷的天气"中之前,暴风雨那无休无止的淫威早就足以让李尔意识到自己当道时没把权威用到正路上。于是李尔"避开"疯狂,催促其他人先去躲雨,他这样"祷告":

> 赤裸裸的可怜人,不论你们在哪儿
> 遭受到这种无情的暴风雨敲打,

评你们光光的脑袋、空空的肚皮,
凭你们的穿洞、开窗的褴褛,将怎样
抵御这样的天气啊? 啊,我过去
对这点太不关心了! 治一治,豪华;
袒胸去体验穷苦人怎样感受吧,
好叫你给他们抖下多余的东西,
表明天道还有点公平(III,iv,27-36)

李尔把仁慈的教训带进了自己的坟墓。他死时已经变回了"事物的本来面目",于是他请求道:

请解开这个按钮。谢谢你,阁下(V,iii,315)。

《暴风雨》中的暂时王权与德行的轻飏之声[①]

富勒(Timothy Fuller)　著
曹　聪　郭振华　译

《暴风雨》(*The Tempest*)始于一个暴风骤雨的时刻(tempest),[②]这意味着它不仅仅始于一场海上的暴风雨(storm),更是恰恰处于某一时势当中(in the midst of time)。这就提醒我们,这场暴风骤雨既由于表面上的暴风雨,也源于深层的对过去事情的追忆和期望。船于疾风骤雨中动荡在风口浪尖上,而船上的乘客则是由暴风雨和情势聚在一起。但这些人并非普通的乘客,按照上场顺序,他们是船长、水手长、那不勒斯王(the King of Naples)、伪米兰公爵(the present Duke of Milan)。地位有高有低,但他们全都是"掌权者"(authorities),然而他们

① 译自 *Interpretation*,(May,1983,Vol. 11,No. 2)。原文标题为 *Temporal Royalties and Virtue's Airy Voice in The Tempest*(关于 airy voice 的翻译见下文注释——译按)。

② 【译按】《暴风雨》(*The Tempest*)这一标题的意义相当复杂。Tempest 既是暴风雨(storm),更是一个"暴风骤雨般的时刻"(a *time* of storm)、决定命运的严重时刻。Tempest 这个词相当于拉丁文中的 tempestās(state or condition of *time*),本是源自拉丁词根 tempus(时间)。故本文译者在译法上对 tempest 和 storm 作了一定区分,将原文中出现的的 tempest 一般译作"暴风骤雨"或"暴风骤雨的时刻",而将 storm 译作"暴风雨"。对《暴风雨》之题目及开篇笔法的分析,可参看文末"译者附识"。

全部被卷进无端弄人的暴风雨之中。国王阿隆佐(Alonzo)和公爵安东尼奥(Antonio)都以同一问题出场:“掌权的(master)在那里?”就字面来看,他们是在寻找船长。然而,从接下来的戏中我们可以看出,主宰者乃是暴风雨,因此从这种角度看来,主宰者十分明显且无处不在。然而,暴风雨背后的操纵者普洛斯比罗(Prospero)藏而不露。一位国王和一位公爵在寻找“掌权者”,这非常值得我们深思——船上所有这些有权柄的人都不是这里要寻找的主人。在这样的情形下,权力含混不明。

接下来上场的是老臣贡柴罗(Gonzalo),他在劝说因为公爵和国王的打扰而烦躁不安的水手长。贡柴罗试图提醒水手长对他们身份要给予恰当的尊重。然而这是徒劳的,因为此刻在暴风和船长面前,他们的威权软弱失效。水手长对贡柴罗说:

> 要是你有本事命令风浪静下来,叫眼前大家都平安,
> 那么我们愿意从此不再干这拉帆收缆的营生了;
> 把你的威权用出来吧(I,i,20-22;朱生豪译文)![①]

但是,贡柴罗在此情势下也丧失了威权。不过“脸上没有一点命该被淹死征兆”(I,i,27;朱译)的水手长表面上的权威就足以让他感到安心。水手长瞧不起这些在嚎哭中“连风暴的声音和我们的号令都被压得听不见”(I,i,35;朱译)的共济者。但水手长的威权还没来得及引起更多注意,就被西巴斯辛(Sebastian)——那不勒斯王之弟的出场打断了,他用最恶毒的语言咒骂水手长。西巴斯辛是第一个在出场时既没有权力又不崇拜权力的角色。不过他的行径煽动起公爵安东尼奥也诅咒起船长来(I. i. 41-42),从而暗示出这位表面上掌权的人并不必然尊重权威,尽管安东尼奥也持有权柄。

随着暴风雨愈演愈烈,弃船变得不可避免,国王和王子开始祷告,

---

① 文中所有对 The Tempest 的引用均来自 The Pelican Shakespeare Edition, Northrop Frye 编,1970。亦参 The New Arden Edition, Frank Kermode 编(London,1966)。

而西巴斯辛和安东尼奥则继续抱怨、诅咒。在濒死的时刻，国王和王子遵照习俗开始祈祷，而西巴斯辛和安东尼奥并没有这么做。更甚的是，在船崩坏的时刻，他们抛弃了国王。贡柴罗则在自己的考虑中表现出了一定程度的隐忍，他说："照上天的旨意行事吧。"（I，i，62；朱译）

第一场可以这样概括：戏剧化地表现了权威在自然的几大要素（the elements）[①]面前并不那么牢靠。这促使我们顾念自己生命的转瞬即逝。人终有一死。而面对权威的不确定性，人们会有各种复杂的反应。船长和水手长以熟练的技艺来应对——这逆境对他们来说早就习以为常；贡柴罗则以顺从应对；国王和王子遵从了习传的虔敬；西巴斯辛和安东尼奥则表现出恐惧和出于本能的自我保护。

第二场一开始便是平稳闲静的场景，这和第一场的暴风骤雨形成修辞上的对照效果，这一场开始于充满惊异的米兰达（Miranda）的话："我最亲爱的父亲，假如您是用了您的法术使这狂涛怒吼……"（I，ii，I；梁实秋译文）。平静不仅表现为一种沉思和惊异的修辞，也不仅仅出于哲学的目的，因为在第一场中，仅有贡柴罗的顺从和哲学有些相关；平静还表现为父与子之间含混的权力关系，以及由普洛斯比罗的"法术"暗示出的支配权。但是米兰达在第一句台词中也表露出自己的另外两种与众不同之处：一方面是她承受着对于暴风雨中受难者的深切同情；另一方面，如果她是"力量的主宰"，那么出于天性她将会动用自己的力量保护这艘船而不是毁掉它。普洛斯比罗的女儿所预言的，正是普洛斯比罗本人在戏剧的终末将会得出的结论，除此而外，米兰达所说的话字面上的意思，最终将会由普洛斯比罗来实现：他最终恰是通过放弃他的权力实现了作为严格意义上的"神力"，以实现"保全"的作用而非毁坏的作用。通过预言普洛斯比罗后来的行动，米兰达把对生命的抽象观点转化为了一种生命之中的自我实现（self - enactment）。由于米兰达渴望正当地行使权力，普洛斯比罗的退隐将要得以实现。

---

① 【译按】如土、水、风、火四大要素，也译作"四根"。此处强调自然的原始力量。

对此更进一步的暗示，就在普洛斯比罗第一次对米兰达说出他们处境的渊源时，他以这句对米兰达的请求开始："帮我把法衣脱去。好，躺在那里吧，我的法术"(I,ii,23－25;朱译)。这是普洛斯比罗第一次离开他的法衣和法术。这暗示着引起米兰达好奇心的是一个历史性事件——而非法术。通过平静的追忆，普洛斯比罗"安静些"(I,ii,13)的命令得以执行。被置于一旁的普洛斯比罗的法术威权，和他默示放弃对米兰城的权力相关。脱掉法衣放在一边，这同时也意味着脱离了关于父亲权威的童年幻象。

米兰达自称忆起了"不像记忆所证明的事实，倒像是一场梦"的某些她幼儿时在米兰城的事情。随着故事渐渐开始明朗，米兰达想知道他们来到这个岛上究竟是一场灾祸还是一件幸事(I,ii,60－62)。对此，普洛斯比罗回答道："都是。"从字面理解，被放逐确是一场祸事，但能够活着也是幸事一桩。更重要的在于，这恰逢反思事物之恰当秩序的时刻。

和第一场中的暴风骤雨相平行的，是第二场回忆中更为平静的暴风骤雨，这是普洛斯比罗使米兰达第一次面对奇迹所带来的惶惑。米兰达意识到，普洛斯比罗不安的表情是由她对儿时的"回忆"引起的，这时米兰达对一切感到忧惧(I,ii,64－65)。回忆既是一份嘉赐也是一份咒诅。但是最后，如果某人要获得理解力——作为应对种种人事的人类智慧的标志，他会感到回忆不可或缺。虽然安东尼奥的确由于代行了普洛斯比罗的权力而妄信"国中所有人都要听从他的喜恶"，但他也不能否认，普洛斯比罗的作为才真正掌控着那多事之邦。米兰达造成的震动是普洛斯比罗自己内心中的暴风骤雨的外在反映。普洛斯比罗的追忆勾起了米兰达的回忆。那暴风骤雨般的翻腾一直在持续，因为普洛斯比罗内在智慧的上升却伴随以他在现实政治上的下降——从米兰公爵的地位上被流放了。与此相并行的是，安东尼奥僭越地摆出了"尊贵的仪表"(I,ii,104;梁译)，这是作为"神力"在政治上的上升，却是某种意义上的下降——他朽坏的灵魂中无限膨胀的野心暴露出来了。

现在普洛斯比罗发现，和自己完全不同的安东尼奥无法理解把书斋当作一个自足公国这一想法。例如，安东尼奥得出这么个结论：普

洛斯比罗没有能力行使"世俗王权"。对于安东尼奥来说,行使世俗王权的资格似乎被置于无限膨胀的野心当中。因而他和那不勒斯王缔结了一个同盟,那不勒斯王将支持他将普洛斯比罗和米兰达驱逐出米兰城的僭越行为,而作为回报,米兰城对那不勒斯称臣纳贡。然而由于惧怕米兰百姓会产生强烈的抗议,阴谋者们没有直接杀害普洛斯比罗和米兰达,而是将他们送上大海放任自流,这样普洛斯比罗和米兰达才可能幸存并有机会"将热泪向大海挥洒"(I,ii,149;朱译)。

出于慷慨和同情,贡柴罗为他们父女俩提供了吃的东西以及精神上的食物,使他们最终能够到达这个具有魔力的海岛。普洛斯比罗将此归为天衷,也称此为慈悲。这次回忆是自米兰达出于本能的悲悯心之后第二次出现悲悯心的地方,增强了普洛斯比罗最终由回忆引发的慈悲。

对于普洛斯比罗而言,该时刻也意味着一个新机遇。往昔记忆中的苦难即将完结,现在他时来运转了。幸运来得实在丰厚,因为如今他可爱的姑娘将他的敌人带上海岸,而如今这正是他的领土。从无上的威权到蒙羞的下降是戏剧开始的前提,但戏剧中设置这个情节的目的却是为了上升。这一结构特点支持了传统的评论观点,即从深层意味出发,这出剧可以看作《李尔王》(*King Lear*)的续集。上升和下降的主题不仅在莎士比亚剧作中反复出现,而且一脉贯穿于莎士比亚的全部作品。[①] 普洛斯比罗的"福星"(auspicious star)出现了,他必须迎合着这颗福星展开行动,否则他的命运将一直下降。想要普洛斯比罗的命运不再下降,米兰达的眼皮儿就得垂下,于是当普洛斯比罗的仆人爱丽儿(Ariel)第一次现身时,米兰达不得不睡去。

爱丽儿报告说,按照普洛斯比罗的旨意,他已在暴风雨中执行了普洛斯比罗的全部命令,斐迪南(Ferdinand)被独自遗留在岛上僻隐的地方,其他人四散在各处,船被泊在一个安全又幽闭的角落,他还使得船上的水手都在舱口下昏睡。普洛斯比罗的其他计划必须在午后两点到六点期间完成。前文提过的幸运时刻将在紧凑的时间得以凸现,

---

① 参看 D. G. James,《普洛斯比罗的幻梦》(*the Dream* of Prospero)。

在这段时间当中余下的所有行动将得以实施,有些学者注意到了,这段时间恰巧大致相当于整出戏剧的演出所需的时间。

从普洛斯比罗和爱丽儿的对话中我们得知在普洛斯比罗之前,岛上曾经有一个被放逐的恶巫师,这个恶者与同样被放逐的普洛斯比罗形成了对照。爱丽儿经历了从侍奉黑巫术到白法术的转变,或者可以说他弃恶从善了。如果说恶巫师西考拉克斯(Sycorax)具有禁锢爱丽儿的法力,那么普洛斯比罗拥有的就是释放爱丽儿重回自由的力量。爱丽儿在侍奉普罗斯比罗时,曾得到了将被释放的许诺。爱丽儿努力劳作以偿清他的恩惠。尽管在两点到六点之间剧中的行动就能结束,爱丽儿却得在两天之后才能重获自由,这两天也许是靠爱丽儿将众人带回米兰需要的时间。

在爱丽儿被禁锢在松树中的十二年间,他在岛上不断的呻吟号叫给自己制造了暴风骤雨般的处境。西考拉克斯只具有导致这些恶果的力量而没有将可怕后果挽回的能力。接下来呢,爱丽儿将要幻化成海中仙女,除了自己和普洛斯比罗之外没人能看见。爱丽儿退下去装扮,接着米兰达被唤醒。显而易见,米兰达正巧没有看到爱丽儿。

米兰达被唤去做一件违背她心意的事情,她得和父亲一起去探访凯列班(Caliban),那个她深感厌恶的坏胚子。凯列班是普洛斯比罗的奴隶,他素来被唤作"泥块"(earth)(I,ii,314)。作为西考拉克斯的后代,凯列班将岛上统治者的地位封给了自己。于是在凯列班的眼中,普洛斯比罗无疑是个篡位者,而我们知道普洛斯比罗本是由于被篡位才来到这座海岛的。然而凯列班曾经试图通过亵渎米兰达以使岛上住满大大小小的凯列班,以此推翻普洛斯比罗。这正是米兰达咒骂他的原因。凯列班无法受到善的影响,他妄图以本性来界定德行,让德行服从他的力量。对于米兰达来说,向善的训练就是学会使用语言,这样人就可以有自我意识地寻求自己的目的。但是可以看到,在自我意识的层面,凯列班的意图是无耻的,同时他连最低级的东西都不会言说。在凯列班看来,学会语言的目的和结果就是知道该怎么骂人。这大概由于凯列班有着西考拉克斯的血统。

我们在这里遇到了对于人类处境的两种第一反应。第一种反应

属于米兰达,通过看到世间的高贵与卑贱(反叛高贵的卑贱)而显现。事实上,由于米兰达很单纯,她不需要总是清晰地区分这个或者那个并不与自己性情相抵牾的立场。另一种反应属于凯列班,他坚持将愈演愈烈的孤行专断(self - assertion)作为自我意识的结果。

不管凯列班的教育直接来自普洛斯比罗,还是来自米兰达将普洛斯比罗传授给她的东西的转述(学者们对此还有争议),重要的是:米兰达和凯列班都是普洛斯比罗启蒙的结果。普洛斯比罗同时具有开启秩序与引发混乱的能力,但在这两种情形下,他仍旧能够掌控二者。在岛上,普洛斯比罗的法则既公正又合适。

现在场景转向了斐迪南,他看不见爱丽儿,但听得见爱丽儿的声音。斐迪南灵魂中激荡起的暴风骤雨在爱丽儿的音乐中得到舒缓——他先前以为父王已遇难因而十分悲伤。斐迪南凭直觉认为音乐来自岛上的神仙。恬美的音乐安定了海水的怒涛,也平抚了斐迪南灵魂的激荡,于是他追随着音乐。这音乐并非来自地上,而是来自高于他的地方。

正当斐迪南由一个精灵引领着的时候,在普洛斯比罗的安排下,米兰达也睁眼看到斐迪南,米兰达认为自己看到的是一个精灵——她为斐迪南所深深吸引。在米兰达看来,斐迪南神圣而高贵。似乎普洛斯比罗让爱丽儿在米兰达面前隐身、带她去直视凯列班的目的是为了教会她直视斐迪南。这样,普洛斯比罗有意安排了米兰达和斐迪南的第一次邂逅。他们都刚从不快的情绪中走出来:米兰达刚见过凯列班;斐迪南刚在海难中失去了父亲。斐迪南把米兰达当作女神——他猜想米兰达就是那刚才听到恬美音乐的来源。男女间高尚的结合就是人内在神圣的相遇,并且对双方而言,这种神圣都不是误会。[①] 这就是普洛斯比罗操控着他们二人到达的结局。

---

① 经过思考读者会自问,在这次相遇中真正的神圣是什么?答案就是:米兰达和斐迪南相互间作出的回应将他们的相遇解释为神圣的相遇。更值得注意的是,在整部戏剧中,他俩相互间的回应是理智而合乎礼仪的(他们只是在下棋)——这无疑让人联想起新柏拉图主义的看法,即神圣就隐藏在那些杰出的人之间的相互作用中,这种相互间的作用和影响昭示着神秘体验的深不可测,能够带人离开那些可知的平凡事物,而进入通神的沉思生活。

对于统治和被统治这一问题的复杂思考随之产生了。斐迪南以为自己幸遇海岛上的女神,于是他向米兰达问询该如何在此地安身,甚至还想得知米兰达是不是处女。见米兰达说着和自己相同的语言,他非常惊异。这又使他想起父亲已经亡逝,而他已成为使用此种语言的人们的新王,或者应该说,如果斐迪南此刻在那不勒斯的家中,他就是新的王。于是神圣的灵魂相认了,或者说这是高贵之人的相遇。普洛斯比罗监护着米兰达,而那不勒斯王仍然支配着斐迪南。他们潜在的力量正是彼此的标志,他们一起成为(之后势必发生的)米兰城与那不勒斯城之复合的关键所在。由于斐迪南认为安东尼奥臣服于阿隆佐王,他便将米兰视为那不勒斯的臣属。但是此刻在这座岛上,普洛斯比罗拥有统治他们所有人的权力。他将把这权力用在米兰达和斐迪南的身上,这样他可以达成李尔(Lear)所未能做到的。普洛斯比罗达到了自己的目的,米兰达和斐迪南已经开始"眉目传情",并且斐迪南放弃了将米兰达当作神女的想法,并认为这个处女应该成为那不勒斯王后。[①] 但是,正如米兰达还在普洛斯比罗的监护下,斐迪南也未改变对老国王的顺服。

由于还想让事情在一段时间内继续保持复杂性,普洛斯比罗声称斐迪南的到来是个阴谋,是为了篡取普洛斯比罗的地位。普洛斯比罗要将斐迪南禁锢起来,这引起斐迪南颇具男子气概的反抗,然而这反抗很快在普洛斯比罗的法术下失效了。和《一报还一报》(*Measure for Measure*)中的公爵相似,普洛斯比罗代表着权力和公正,这里他动用力量将本该在一起的人结合起来的行为本身就证明了这一点。

第二幕第一场以贡柴罗安慰性的话语开始:对于人类来说,死亡的威胁无刻不在——它是"我们悲苦的主题"(II,i,6;朱译)。但是能够在逆势过后重享欢愉的人简直寥寥无几;所以应该把我们的悲哀和我们的幸运好好称量一下。阿隆佐对这些安慰弃之不理,无疑是因为此刻他正沉浸在丧子之痛中,而安东尼奥和西巴斯辛则以取笑贡柴罗为乐。就像他们在开始那一幕表现出的,面对死亡他们都毫无收敛,

① 我们可能会注意到,这部戏剧时刻同时涉及了神圣、政治、法律以及激情。

何况此刻既已逃离死亡,他们当然忘记了刚刚发生过的这桩人生中惯常的不幸,但是贡柴罗无法忘记这些。贡柴罗和普洛斯比罗一样开始回忆,在回忆中人类的处境是危险和机遇并存,更重要的,这机遇正是获得高贵品质的机遇。

可以说西巴斯辛和安东尼奥对于机遇也很留意。然而,在他们那里机遇的概念完全是一种骄横(self - assertion)与阴谋。生命中的每个场合都处在生死的利刃间——每个个体的灵魂都有诸如此类在意义重大的生死之间成就高贵的可能。此类时机运用的方式将会决定并昭示被扮演的角色之价值。每个行动都是一种自我显露(self - disclosure)。但是显露出来的并不仅仅是行动所欲达成的价值。一个行动也可能是由一种理解所引发的:这种理解赋予了形成人物戏剧性格的那种自我扮演(self - enactment)的尝试。[①]

正如贡柴罗所言,"把每一种临到他身上的忧愁都容纳进他的心里"(II,I,16 - 17)。

贡柴罗斯多亚式的(stoic)精神被西巴斯辛和安东尼奥嘲笑。"银币"(dollar)和"忧伤"(dolor)(II,I,19)的文字游戏揭示了西巴

---

① 这里援引 Michael Oakeshott,因为他表达了酷似莎士比亚的行为观:

当行为被看作自我扮演(self - enactment),即根据扮演它们所表达的情绪(sentiments)来理解的时候,人类行为的这种不能决断和不确定特征将获得一定合理性(而不是仅仅隐藏起来)。当考虑到行动者的勇气而不是转瞬即逝的胜利,当考虑到行动者的忠诚刚毅而不是渐渐消逝的失败,我们至少能够感受到一种不朽成就的回声……不过,它在任何地方也只是一种遥远的回音。(无论是充满德性还是相反的)自我扮演本身即为一种断断续续、没有最终结局的活动……犹如波动起伏的曲线(ondoyant),充满未决定的张力……"扮演的自我"(the enacted self)本身就难以捕捉;它不是一个一般性的联合体,而是一个戏剧化的身份。

见 Michael Oakeshott, *On Human Conduct*(《论人类行为》)(Oxford,1975),页 84。

自我扮演与"行动者在当下选择和表演他一贯选择和表演的行为活动"有关,"行为的'动机'即在选择和表演某个行为时,根据某种情绪或某些情绪来考虑这个行为本身……选择某个行为一般而言总是意味着在某种动机中获得一种满足……行为者按照他选择的思考方式思考,并且按照自己所希望的那样扮演或重新扮演自己……一个行动者所选择的思考方式与他对自己的理解和期待有关,与他个性的整全有关,而且和他对(自己必须选择一个行为来回应的)偶发情景的理解有关。

同上,页 70 - 74。

斯辛的一贯风格,就像贡柴罗总是试着坚持劝慰宁愿自己安静的阿隆佐王。于是阿德里安(Adrian)对岛上美好气候的幻想也被嘲笑为腐烂呼吸器官的甜气和芳香的沼泽。在贡柴罗看来青葱的东西,安东尼奥看到的却是土黄色。贡柴罗觉得他们和衣服干净而有光彩,没有被海水玷污。他拒绝在现在这个情势下本会袭来的忧伤。西巴斯辛却相反,他当面责备阿隆佐不听从他们的建议,坚持将女儿嫁到突尼斯(Tunis),而这引发了一系列事件,最终导致的后果是沉船,同时失去了斐迪南。这样看来,和普洛斯比罗一样,阿隆佐的命运正是他自己行为的结果。某种程度上而言,西巴斯辛的观点比贡柴罗的更加明晰,贡柴罗总试图安慰人,总是往好的方面想。贡柴罗很得体但并不实际。他设想,这里可以建立一个新的自然而无政府的共和国,共和国接近自然状态没有君主的统治。但如同西巴斯辛和安东尼奥指出的那样,无君主的命令必须由一个君主发出。所以,"他的理想国说得首尾不符了"(II,i,154;梁译)。在其他事物中,这意味着对这个共和国的无知就是对它的起源的无知。贡柴罗对于他幻想的进一步描述十分明显陷入了悖论,这里没有血汗劳力、没有斗争、也没有死亡,但是"一切丰饶"(II,i,159)。而贡柴罗打算进一步安慰阿隆佐的这一幻想在阿隆佐看来"没意义"(II,i,166)。贡柴罗知道这个共和国的幻梦是无意义的,这是个纯理论的梦想。可以和普洛斯比罗那个梦想中的共和国相对照着理解,他的共和国最终消失不再,或许这也可以和凯列班以众多凯列班统治这岛的目标对照。每个人所设想的共和国都展示出了他自己的性格和动机(motive)。

爱丽儿上场了,他令贡柴罗和阿隆佐睡去。这就将幻想的领地留给了安东尼奥,他于此看到西巴斯辛头戴王冠。西巴斯辛不知道安东尼奥是醒着还是睡着。他觉得他们正清醒着处于一个梦境。另一方面,安东尼奥指责西巴斯辛不敢想象,认为这会使他的幸运在他活着时如同死去,在他清醒时沉睡(II,i,210)。

可以这么说,这部戏中的每个人物都处于生命中的一个很大的梦境之中,在此他们又都是自己梦的具体显现。田园牧歌式(Idyllic)的

理想和马基雅维里式(Machiavellian)的理想都在这个普通的文本中出现,而文本本身具有更大的、并且超越他们之上的理想。每个角色都给自己编织了一个安全舒适的天地。通过反驳安东尼奥,说他的话全是在打鼾,西巴斯辛认识到了这一点。那么谁是清醒的而谁又在酣睡?

但这转向了一个分歧,即安东尼奥要将野心传授给西巴斯辛从而使后者的尊容增加三倍,可是西巴斯辛声明自己懒得作为。西巴斯辛生来偏于低调(II,i,216－17)。但是,他的平静却鼓励了安东尼奥的野心。安东尼奥将以这种方式传授野心,就好像他曾经通过僭越普洛斯比罗的行为告诉普洛斯比罗何为野心。野心家寻找时机以实现野心。那么现在通过西巴斯辛,安东尼奥可以实现野心。对于安东尼奥而言,如今阿隆佐沉湎于悲痛、贡柴罗正在休憩——这个时刻正是他的一个新的开端。由于斐迪南和克拉莉贝尔(Claribel)都不在场,安东尼奥希望自己成为西巴斯辛(II,i,260－61)。

不过,当西巴斯辛明白过来安东尼奥的意图,也记起了安东尼奥对普洛斯比罗的僭越行为。这将成为西巴斯辛不安情绪的来源。然而这件事却成为安东尼奥说服西巴斯辛的论据:

> 是的,你瞧我穿这身衣服多么称身;
> 比从前神气得多了!本来我哥哥的仆人
> 和我处在同等地位,现在他们都在我手下(II,i,266－68)。

安东尼奥认为权力成全了人——这是他的梦想——而戏剧本身看上去却是在讲述权力使人认清自身。值得注意,与贡柴罗向往自然无政府状态和男女性别间平等的梦想相反,安东尼奥的理想更钟情于僭政和等级差异。他的行为配合着这个理想。突然插入的这个转折推动西巴斯辛以“良心”提醒安东尼奥。安东尼奥承认“我并不觉得我胸里有这么一位主宰”(II,i,271－72;梁译)。安东尼奥不仅从良心上讲就是一个无神论者,他还同时不具备宗族或兄弟观念:“这儿躺着你的兄长,跟泥土也不差多少”(II,i,274－75)。安东尼奥的蔑视一切

和野心勃勃是他性格当中马基雅维里特质的十足表现。由于安东尼奥具有忽视自己的必死性或不受其影响的能力,他看上去十分自如。或者说,安东尼奥清楚看到其他众人的必死性,却又无视自己身上的。这和凯列班很像,他俩都仅凭借自己的假想试图统治世界,但和凯列班不同的是,安东尼奥具有人的全部特质,这使得他必须加以伪饰以期探究到人的真实处境,这么看来,安东尼奥还不如凯列班。如果说阿隆佐还不如他身下的泥土,从某种意义上讲人类当然也同样如此,于是,对于安东尼奥而言,普洛斯比罗和他书斋里的书一样没什么生气。而凯列班至少还知道书中的力量(III,ii,89 - 90)。

那泥土——形成人类的泥土——造就了自我扮演的人类,他们心怀为尘世赋形的梦想,谁掌握了从形式(form)到质料(matter)的教诲,谁的影响和作用也就越大。[①] 西巴斯辛这个懒散家伙将自己描述成"止水"(II,i,216),在此他将作为质料被安东尼奥的野心赋予形式。很快,西巴斯辛就听从了安东尼奥的计划,这说明那种顺从而被动、且又缺乏野心的人很容易被说服。由于缺乏自我扮演(self - enactment)的想象力,西巴斯辛可以靠他人的想象力活着。淡泊的西巴斯辛非常怠惰懒散。于是安东尼奥的经历成为了他的先例(II,i,284)。阿隆佐的沉酣则相当于普洛斯比罗的闭关。书斋中的研修或失子之痛都无法被野心或怠惰所理解。在人类事务中,野心和怠惰的结合是恶的一个动力十足的源头。

现在爱丽儿介入了,他要唤醒贡柴罗,这样就报答了贡柴罗曾经给普洛斯比罗的帮助,于是贡柴罗和阿隆佐获救了,他们出发去寻找斐迪南。第二幕第二场上场的是凯列班、特林斯鸠(Trinculo)和斯丹法诺(Stephano)。凯列班第一眼见到特林斯鸠和斯丹法诺(II,ii,114)就确信他们是"好人"。与此对应的是米兰达第一眼看到斐迪南的场景——高贵和卑劣恰当地形成了对比。凯列班认为特

---

① 【译按】参见柏拉图《蒂迈欧篇》48a - 53c中对"物质"及其赋形的讨论,及《泰阿泰德篇》中的"蜡块"。同时,本段的讨论可以让我们回忆起卢梭《社会契约论》第二卷第六章、第七章中对作为"赋形者"的立法者和作为"被赋形者"的民众之间的区分。

林斯鸠和斯丹法诺来自月亮，他将带领这些“神明”巡游这座海岛。比起替普洛斯比罗做苦役，凯列班更膜拜于他们二人提供的琼液。而特林斯鸠和斯丹法诺相信自己是仅有的幸存者，于是他们开始计划接管这座岛国。凯列班欢喜地拜在新主人脚下，这暴露出了他与生俱来的奴性。

与此同时，第三幕第一场以被奴役的斐迪南开场，他一想到自己正在奉侍米兰达就不觉得这贱役有多艰苦繁重。米兰达违背父命将芳名透漏于他，斐迪南则认为她完美无暇，并且是自己有生以来见到的第一个如此完美的人。米兰达认为斐迪南的形象超过一切能想象出的形象，并再次违背父亲所要求的高贵的自持。斐迪南暴露出了自己的真实身份，尽管现在自己只是个搬木头的苦役，但事实上他是一位王子。

接下来是一连串的表白，每个人都在表白中寻求成为另一个人的奴隶。爱欲能诱使人进行*自我调养*(self - tempering)，爱欲也能使得野心勃勃的安东尼奥和怠惰懒散的西巴斯辛区别得更加明显，他们没有能力爱，也没有能力自我克制。爱是*自由的奴役*(the bondage that is free)(III,I,89)。[①]

由第三场第二幕开场出现的凯列班、斯丹法诺和特林斯鸠，我们马上联想到那种*不自由的奴役*(the bondage that is not free)。凯列班指望依靠斯丹法诺造普洛斯比罗的反，于是斯丹法诺操控并且荫庇着凯列班。在此，自由再一次被等同于专断和自我实现(self - assertion)。这向我们再次展示了何为僭政的想象，与高贵的想象相对立。但是这个阴谋一再被爱丽儿轻飏的声音所打断，这使得凯列班开始攻击特林斯鸠，如此一来阴谋者们就开始自相残杀。爱丽儿扮作特林斯鸠的声音讲话，这致使斯丹法诺命令特林斯鸠离自己远点儿。接着凯列班建议他们等普洛斯比罗熟睡后弑杀他，这样斯丹法诺就可以开始

---

① 对于安东尼奥来说，自我克制(self - restrain)仅仅意味着要把野心隐藏起来。对西巴斯辛而言，只是由于惰性才抑制住了过多的尝试。对于安东尼奥而言，一切都是可以做的；对于西巴斯辛而言，大部分事情都显得太过麻烦。

统治、占有米兰达并且将在岛上拥有众多后代。这样,凯列班就能由他人代表而达到自己的志向。凯列班之于斯丹法诺,正如安东尼奥之于西巴斯辛。

爱丽儿再次来捣乱,奏响能够带来恐惧的旋律。凯列班劝他们要镇定,因为这海岛"充满声音和各种乐曲,使人听了愉快而不会害人"(III,ii,130)。[①] 这些声音和乐曲伴着凯列班的沉酣和苏醒,而凯列班的描述刺激了斯丹法诺的统治欲望。然而凯列班提醒斯丹法诺,实现统治的前提是杀死普洛斯比罗。但是将会出现这样的情形,岛上的悦耳音乐可能会因普洛斯比罗的崩卒而佚亡。凯列班的言语中表明,岛上的音乐与普洛斯比罗和爱丽儿并不是没有关系的,但是显然凯列班没有看到音乐和普洛斯比罗的统治之间的关联。当凯列班在睡梦中时,他看见珍宝从云端倾下,但是他并不知道满是珍宝的梦境在真实生存状况中,只有靠恬美和谐的正义统治才能实现。这样就丝毫不用感到奇怪:凯列班相信自己之前享有的美妙珍宝只是次等的——如果可以在斯丹法诺的统治下他的"美梦"可以成"真"的话。凯列班无法更深知晓梦的意义,同样他也无法领会正义的统治的涵义,和谐的想象应当包括正义的统治。如果这一场就像我们看到的那样是一个戏剧艺术的隐喻,那么,它或许可以这样解读:凯列班无法领会的正是诗之法则,将人类与纯粹的泥胎之间区别开来的法则。

第三幕第三场将我们带回到阿隆佐一行人。在这一场的开始,贡柴罗和阿隆佐都由于陷入了迷津而疲乏不堪。阿隆佐对贡柴罗说:

> 坐下来歇歇吧,
> 现在我已经断了念头,不再自己哄自己了。
> 他一定已经淹死了,尽管我们乱摸瞎撞地找寻他(III,iii,6-8;朱译)。

---

① 【译按】本文对爱丽儿轻飚歌声进行的分量颇重的讨论,可试参考柏拉图对"乐教"的重视,参见《王制》424b以下,430d,522a以下,《法义》800a以下,等等。

这段话很值得注意,因为它预演了普洛斯比罗在第四幕第一场中放弃权力的声明(renunciation speech),同时它也让人联想起第一幕第二场中普洛斯比罗对权力的第一次放弃。“海水也在嘲笑着我们在岸上的无益的寻觅”(III,iii,9 - 10;朱译)这句话,不仅具有字面上呈现给阿隆佐的意义,同时也暗示着岛上这个幻梦般的世界与尘世、人类存在之境况之间的关系,这种波浪般起起伏伏的境况嘲笑着人类梦想的力量——人类幻想要命令世界改变它自己的模样。同贡柴罗与阿隆佐的观点相似,这一幕随即也戏剧化地与西巴斯辛和安东尼奥的共同观点形成了对比。

紧接着这戏剧化的对比之后,出现了新的和谐,恬美的音乐响了起来,一场筵席也呈了上来。果然,贡柴罗和阿隆佐受到了鼓舞重新振奋,而西巴斯辛和安东尼奥的反应则像是在旅游观光一样。对阿隆佐来说,形态各异的精灵比人类更知礼和善。在一边的普洛斯比罗也补白道,阿隆佐说的不假,因为他们当中的某些人比魔鬼还要坏。这些温顺而奇异的精灵留下食物就消失了,阿隆佐再次失落地坠入绝望的念头:“我的最好的日子也已经过去了”(III,iii,51),这与安东尼奥把过去作为“开场的引子”(II,i,247)形成了很好的对照。我们又被引向对普洛斯比罗的思考,他的行为和《一报还一报》中的公爵类似,将一切都安排妥当,于是在剧中的这一时刻,做恶者看到了机会,正派者眼前只是绝境,并且这种安排一定是出于天命,而人们很自然将这与普洛斯比罗的名字联系在一起。在人们可以觉察的秩序之下是另一层秩序,不过这层秩序只会在时间消逝的瞬间彰显。如果塞涅卡所言不假——“善”与神的区别只在时间这一元素,经过反思我们会发现,我们对于正确秩序的洞察转瞬即逝、变化无常,而神圣之物(the divine)却总是毫无疑问地坚固、恒常。不过这一点也和这出戏潜在的诗性视角有关,同时将人类境遇与莎士比亚的艺术联系起来。因为,正是诗性视角在无穷无尽的“生成”(becoming)中发现恒常。有人或许会赞同彼得森(Douglas Peterson)的观点:“在文艺复兴时期的宇宙观中,时间只是运动的量度(the measure of motion)。它只是条件,而非

行动者”,[①]并进而认为作为回应“不朽”的各种暗示(intimations of immortality)的诗性视角是真正的行动者。如果我们按照胡克(Hooker)的观点,承认时间“既不是事物的原因也不是事物的机遇,尽管它由二者组成,并包含二者”(Ecc. Pol. Ⅱ.383),我们会跟随他的思路,认为时间被存在充满,因为时间即人类经验,在它的稍纵即逝中,不可避免地激发起对永恒的思考。另一方面,我们也会注意到此处的天命安排是普洛斯比罗的,并且会随着这出戏的结束走向终点。毕竟,诗性视角的恒常本身也转瞬即逝,它并不是无条件的恒常。再次援引彼得森,“所有朝生暮死的事物都积极参与永恒。另一方面,更清晰地认识到过程也即更清晰地认识到它的冷酷无情,以及人类存在对它的依赖和这种依赖的不稳定”。[②]

这种新的不稳定否认了在沉思活动中忽视转瞬即逝的可能,它表明诗性视角(vision)优于哲学视角或神学视角,诗性视角的优越不在于比哲学或神学看得更远,而在于像由尘土碎屑构成的生物那样“看”:“你不过是一口气……受着一切天时变化的支配。你不过是被死神戏弄的愚人”(《一报还一报》,Ⅲ.i.8-11,朱译)。人性是自由的,这不是因为它不再转瞬即逝,而是因为它在自我扮演中能够自由地选择自己的视角,并且通过这些视角,在它们最初出现的场景以及激起它们出现的事物消失之后,还能为人所知。它关乎在一粒沙中看世界,关乎在发生事件的连接瞬间看到实体(substantialtiy)。时间即被度过的持续的期间(duration to be endured)。自我扮演根据行动者的自我理解正在被度过。在海岛的庇护下,普洛斯比罗逼迫他的敌手们直面作为持续(duration)的时间。由此获得的生活复杂性的减少允许在时间之中戏剧性地唤起永恒的在场(timeless presence)。它同时也揭示和评估了各种性格。将一种性格和另一种区别开来的是每种性格对时间的利用。高贵的回应在于,把人类境遇的偶然性看作持续

---

① Douglas L. Peterson,《时间之浪与暴风骤雨:莎士比亚浪漫剧研究》(*Time Tide and Tempest, A Study of Shakespeare's Romances*)(San Marino,1973),页17。

② 同上,页20-21。

地为爱与宽恕的必要性提供场合。正如几乎所有评论家所注意的那样，通过斐迪南与米南达的联姻，普洛斯比罗最终获得的是，能够正确使用暂时性(temporality)的各种场合的扩充。从《一报还一报》到《暴风雨》的转变在于，诗性视角取代维也纳复苏的法律，成为这座被施了魔法的小岛的约束措施。[①]

这样的行动者被看作从虚无(notingness)中强求恒常，这样的方式正是这出戏自身的标志。我们可以把这部戏理解为“象征性叙事”(emblematic narrative)，[②]即它是对行为的模仿，或者是根据这样一种观点对人类行为的重构——在人类行为中潜藏着可能实现但通常不能被直接发现的美德。它从前述立场来关照人类行为。被仪式化的高贵角色与现实的、愤世嫉俗的或半梦半醒的低劣角色相向而视。因此，时间的每一瞬即永恒，而我们的任务就是认识到这一点。每一瞬间由此既是保证(promise)又是险境(peril)，因为在每一瞬间，这位人类行动者都处在暂时的王权与德性的轻飏之声的两难之间。

普洛斯比罗的视角是对这些主题的一个瞬时的联合——在时间让它们在普洛斯比罗眼前烟消云散之前。不过在另一方面，这出戏是对某个视角的回忆，以及它在人类持存的所有时刻重复出现的标志。它是瞬间瞥见真实之物与理想之物的联合，在这出戏开场，一方面由于米兰与安东尼奥的差异，另一方面由于图书馆的公爵领地地位，真实之物与理想之物被绝望地一分为二。

---

① 读者或许会怀疑这在多大程度上是对这出戏行为的一种基督教阐释。确实爱与宽恕的美德尤其与基督教联系在一起。而且莎士比亚戏剧中有许多基督教象征主义的场景，它们不能被仅仅当作反讽不予考虑。但是，尽管许多评论家都研究过这个问题，我们目前仍然不能确认莎士比亚使用这样的表达意味着什么。我们能够确认无误的是诗性视角在《暴风雨》中的统治地位，以及诗性视角与暂时性、偶然性、人的过失、必死性、和解之间的深刻关系。我们可以看出，莎士比亚至少一方面在探索智慧、勇气、节制、正义之间的关系，另一方面在探索信念、希望和仁慈之间的关系。如果不探究基督教的主题和概念，他不可能完成对上述问题的探寻。莎士比亚似乎并不能达到这样的深度，但他实际上达到了，而且仅仅通过用反讽来否定某种传统。这种传统建立在对在暂时中彰显的永恒之物的奥古斯丁式沉思上，它本身又和柏拉图对于人类经验不可避免要涉及的事物的补充说明有亲缘关系。

② Peterson，前揭，页215。

在时间之中的沉思时刻,人类境遇的任何现实状况都没有遭到诋毁,不过更为肯定地断言,任何瞬间都可以为一个更深刻的视角提供场所——我们的所见从未改变,不过该视角的传播必须通过行动者可见的、瞬时的自我扮演。

这时爱丽儿出场席卷了筵席,将自己幻化为命运的主宰并且命令阿隆佐、西巴斯辛和安东尼奥改过自新,自此刻起开启无罪清白的生命。他在雷鸣中隐退。普洛斯比罗称赞爱丽儿办事得力,此时他达到了自己权力的极至:

> 我的神通已经显出力量,
> 我这些仇人们已经惊惶得不能动弹,
> 他们都已经在我的权力之下了(III,iii,88-90)。

在催眠术的作用下,阿隆佐认为海潮、风鸣与雷声都在向他震荡出普洛斯比罗的名字。如今那暴风骤雨显示出命运女神的面孔,唤来回忆以及由此而来的追悔。阿隆佐将失去斐迪南看作和安东尼奥共谋篡逐普洛斯比罗而遭受的报应。斐迪南葬身于海底的软泥中,而今阿隆佐宁愿随他同去:"我要到深不可测的海底去寻找他,跟他睡在一块儿"(III,iii,100-102)。与上界的遭遇将阿隆佐迫向死泥——没有生气的泥土?

现在,阿隆佐、西巴斯辛和安东尼奥面对的是自身的罪孽。这是他们第二次身临暴风骤雨之中:第一次暴风骤雨将他们卷上海岛,而这第二次将他们送上自省的路。

对比之下,第四幕第一场以普洛斯比罗、斐迪南和米兰达开场,并且普洛斯比罗开始将斐迪南从劳役中解放出来。斐迪南已经很好地经受住了试探。普洛斯比罗告诫斐迪南不可逾矩。斐迪南很激动地做了次关于名誉的告白,为了那"平和的日子,美秀的儿女和绵绵的生命"(IV,i,24)。斐迪南和米兰达近乎不曾有过欲火狂织的时候,他们看上去满平静的。现在该爱丽儿上演假面剧了。

剧中的假面剧合乎时宜地庆祝了收获,也庆祝了斐迪南与米兰达

的天作之合。斐迪南希望能将他们视作精灵,但是普洛斯比罗通过一句话预示了那即将到来的:"这些是我从他们的世界里用法术召唤来表现我一时空想的精灵们"(IV,i,120 - 22)。可以理解,斐迪南希望将时光停留在眼前悦目的情景上演的时刻。然而时间是无法停留住的,正当假面剧到了收获的八月,普洛斯比罗的意念开始转向凯列班卑劣的阴谋(IV,i,140)。在普洛斯比罗的地盘上,岛上的场景随他的意志变换。这证实了那种观点,即《暴风雨》是隐藏在"普洛斯比罗之梦"之中的一个故事。"普洛斯比罗曾经将人生看作假面剧,美丽、崇高,并且易逝:但生活并非如此。它是事关善与恶的一场苦涩戏剧。"[1]"最终抉择产生于他自己对于世界神圣源头的判定,对于凡俗现世的倚赖超越了神圣永恒,而一个拒斥自然神性的社会最终会自绝于道德规范。"[2]简而言之,回归人间事务并非马基雅维里式的行为,而是出于一种导向节制的综合考虑:

一个人决不会
成为不朽,如果他不敢去追赶
轻飏之声。[3]

在想起凯列班阴谋的同时,普洛斯比罗自然而然地忆起自己曾经遭遇的充斥着阴谋的大环境,并且最后意识到,有必要自己来筹划计谋,以对付阴谋家。这段回忆使得普洛斯比罗的心中掀起了暴风骤雨,这一点斐迪南感受得很清楚。不过普洛斯比罗让他重获自由,然后在深思凯列班问题的时候,普洛斯比罗认识到对于改造这个徒有人形的东西而言,自己的魔力存在着局限。凯列班天生蒙昧,普洛斯比罗的教化无法将其驯服。现在凯列班和他的同谋们就如同动物一般

① D. G. James,《普洛斯比罗的幻梦》,前揭,第 136 页。

② 同上。第 150 页。

③ 【译按】这是济慈(John Keats)的名句:he ne'er is crowed / with immorality who fears to follow / where airy voices lead。出自长诗《恩弟米安》(Endymion)第二卷第 211 - 213 行。本文标题中的"轻飏之声"(airy voice)即出于此句。

在普洛斯比罗的洞室中爬行,并被精灵们追逐,犹如猎犬追赶猎物。

现在普洛斯比罗所有的敌人都在他的惘泽之下,而第六个小时也到了。国王和他的同伴都已经忏悔,这对普洛斯比罗来说就足够了。普洛斯比罗将选择超越复仇本身的德行,并且会放弃自己的法力。在普洛斯比罗的咒语下,国王和侍从们陷入非人的处境。因为他们人性渐泯,污秽邪恶。随着渐渐重新为人,理性的洪流战胜他们的卑污。蒙耻是他们悔过的前提,蒙耻并非堕落的开端,而是向着某种表面的美德的攀升的起点。在和普洛斯比罗重遇的时刻,阿隆佐的德行得到了强烈的暗示。贡柴罗当然是有德行的。西巴斯辛和安东尼奥或许被某种德行制约住了,因为普洛斯比罗威胁说要揭发他们那个中途流产的阴谋:推翻阿隆佐。

现在普洛斯比罗以阿隆佐表面上已经失去斐迪南的不幸开了一个玩笑,他说自己也失去了一个女儿,而没有明说失去女儿是由于她已经属于斐迪南。但是,开完了这个悲凉的玩笑,复辟的米兰公爵变出了斐迪南。

这部戏的结局包含在贡柴罗的见解当中,在一次航行中"我们大家"找到了"各人自己,在每个人迷失了本性的时候"(V,i,209 - 13)。"在普洛斯比罗的岛上,他将邪恶与痛苦转化为了一梦……或许对于普洛斯比罗而言,最后的恶持续在冷嘲当中,这是安东尼奥的一种病态行为。安东尼奥就像埃古(Iago)一样,是反诗性的人物,总是以偏概全地看待世界。"

在此窘境当中,永恒只是人类景况中一个稍纵即逝的瞬息。人类原初期律法的缺失可以被"只是一个由十足的诗性意识创造的片段"所抑制。[①] 这个被妆扮的自我本身就是偶在的,并非是一个寻常的个体,而是一个戏剧身份。

还有很多其他需要考虑的:如果不考虑《暴风雨》的题目和结构的瞬时性,对此文本的研究就会显得困难,多数解释者就这么干。为切

① Wylie Sypher,《时代的伦理——莎士比亚中的历时结构》(*The Ethic of Time, Structure of Experience in Shakespeare*, New York, 1976),第 206 - 206 页。

合题目,全剧的内容都试着遵循这个特性,并且对普罗斯比罗情感的中心给予留意,他幻梦的基料是“无基础的”(IV,i,151),而人类景况是“幻想的场景”(IV,i,155)。另一方面,必须再次确认,的确有一种基料和一个幻境,而他们的真实性并不基于他们的实体性。这证明了莎士比亚和遥远古代哲学宗教的关联,毫无疑问,莎士比亚既逼真地呈现了对于崇高与卓越的构想,并且对于达到这些品质的困难给出了直接描述。由于这种成就依靠直觉或许还有智识,它和“看”(seeing)有关,而且在《暴风雨》中和诗性的“看”有关。

前面已经提到,在这出戏的特殊术语中,诗性的看优于哲学或神学的看。至少在《暴风雨》中情况如此,因为观照“非实体”(the insubstantial)的技艺要求诗性的看,如果需要证据的话,《暴风雨》本身就是证据,倘若我们悬置反对这种“看”的可能性的偏见。这出戏中角色的等级以拥有或缺乏这样的视角为基础,以及他们能够学到何种程度为基础——当赋予他们一个崭新的机会去看他们以前未曾看到的事物。当然,这在普罗斯比罗的最高程度上成为事实,而且让人想起《一报还一报》中文森修公爵的洞识。

另一方面,《暴风雨》和《一报还一报》的氛围存在着清晰的差异。《一报还一报》与世俗更为贴近,有着更明显的关于国家或家族秩序价值的政治教化,想要在中庸德行(在极度放纵和想要神圣圆满、却全然流于单薄的制度之间)之下维护政治秩序。

这是否意味着莎士比亚从《一报还一报》演进到《暴风雨》,不单通过此处的描述,而是在一个更长的历程中,渐渐抛却尘寰的政治教化,转向凭借诗意的迷狂,作为一种对于不尽人意的道德和人类境况的慰藉?诸多证据指明并非如此。

第一处即《暴风雨》中提到的天作之合在一种半神圣的状态下上演。斐迪南和米兰达在彼此的目光中相互倾心,并在精灵假面剧里天地联合的幻境中再次确定。这坚持了和《暴风雨》内在完整性和主题集中性的一致。第二处是这样的,普罗斯比罗从权力的高点跌落,但智慧纶音又挽救了他的威柄,他最终重获自己在米兰的爵位,并获得更广阔的视角,这呼应了莎士比亚的一个经常性主题,将一种更广阔

的视野置于人类道德秩序中，从而走向只有经过全面清醒的理解方能显露出来的和谐。

这样，《暴风雨》也可以看作莎士比亚为了对一种思想进行某种哲学表述而做出的最大努力，这种思想潜藏在他对道德与政治生活的教诲中。看上去，这出戏剧在宣称普通个体被纳入戏剧身份。但那么做意味着什么？是否意味着没有什么是真实存在的。正巧相反，十分明显，如果没有什么在诗意的视野中，那么，对高贵和卓越的强调，加之正义的审判将无法这般清晰地面对我们。

更甚的是，我们必须这么说，任何人类行动者所持有的这种诗性的"看"(seeing)都未能持久。就这个意义而言，《暴风雨》的视角(vision)明显是普罗斯比罗的视角(vision)，或者就此而论，是莎士比亚的视角，它一定"环绕在酣睡之中"消散得"连一点烟云的影子都不曾留下"(IV,i,14ff)。在一定程度上，《暴风雨》的视角又不仅仅属于普罗斯比罗或莎士比亚，反而至少是文章本身当中的一个神秘呈现，很明显它必须出现。然而，它在文中的彰显依靠着其潜层意义被敏锐的观察者洞察的可能。

然而，这种潜在意义的解读依靠着观察者自己特别的方法，他们知道什么在被期待的视野中。这样就暗含着一种"看"(seeing)的"实践"，那些看到的人必定在每个时机强调这个事实，而不会看到就作罢，这样他们就能和那些无法看的人区别开了。于是，《暴风雨》被解读为关于最高品质的教诲，而且必然使人联想到柏拉图叙述下的苏格拉底的经历。在这种意义上，"看"就意味着将一种人类行为的视角付诸实践，同时还要避免这种"视角"简化成一套简单的规则(rule)，在尘寰人世中没有什么规则可以确立一种能够引导人类超越历史存在之兴衰的永恒价值。它是一种人们乐意赞同的视角，而非一种强制性命令。这种解读中含有一种基本乐观，即将被"看"的尽管有阴谋的反对也能被"看"，并且会在每一个逝去的断片中得到彰显。这样的视角追求将人力范围内的道德自由和人力所应该通向的联合在一起，并且提供了一种看似难以捉摸实则是判断准则的东西。这就是普罗斯比罗必须带回米兰且传给斐迪南和米兰达的东西。

动机(motive)的单纯和完满无法让我们免于无常世事中的苦难遭遇,在无常世事中,我们不得不依照这些动机行动。另一方面,在必须展示给我们的范围中,动机的本质毫无疑问影响了我们对于一些行为的判定,这些行为正是在它们的指引下发生的。普罗斯比罗最初由交卸政治职责而来的不幸与安东尼奥滥用政治职责所招致的祸事有本质区别。

除此而外,普罗斯比罗的不幸带来了更为深刻全面的理解,其标志是他的两次弃权行为:第一次是不经意,第二次是在无限权威下做出的抉择。普罗斯比罗最初的动机囿于有限认识,必须得到修正和改进,而非出于恶。安东尼奥的动因皆恶,到最后也无明显改变也无改变可能。安东尼奥野心的盈缩只是情势使然,无法转化为其他需求(urging)。

下面我们会谈及凯列班,他的动机极不稳固。这些动机游离在本能反应与深思熟虑间。缺乏周密的筹划,单凭这一点我们也能确信他无法掀起多大的风浪。而安东尼奥在这一点上毫不含糊,并且更卑劣。

当然问题将会上升到此,是否谈及高(higher)与低(lower)、低贱(base)与高贵(noble)、可敬(admirable)与可鄙(despicable)、善良(benevolent)与邪佞(malicious),确定自我扮演是否就是演员对于情绪的自由把握——为什么会产生用以评价动机的明显独立的标准?对于莎士比亚而言,这似乎源于一系列各式供人理解选择的动机的发现。这标准真实存在,并主动将自己强施于我们。这标准是自然的,如果自然意味着未经寻求却不可抗拒的、人类经验加诸人类反应之上的情况。但这标准并不仅仅是自然的,动机的范围有其顺序,它只能被表达为更好或者更坏。因此,我们或许会充满许多可能的动机,但我们绝不能无视这些动机之后的道德意义。

最后,或许应当留意在较高的动机当中没有明显的等级。这一点无可争议。但起到决定作用的乃是角色的表现,在第一方面,就或好或坏的动机而言,第二,就动机纯良与人为善者所达到的井然而言。(包括考虑到这一系列动因如此安排的理解)通常,莎士比亚会为一个

纯良且通过某一合理行为展示出许多有价值动因的角色内在的准则赋予象征意义。当然德行的等级要看每出剧中的戏剧视角而定。

各种好动机相关重要性的体现将依靠戏剧加诸每个角色的偶然情势中的每个具体事件。德行当中存在的平等性并不妨碍在它们之间做出等级划分,但划分的确依照不同的事实。在每一事件中道德秩序的连贯性都至关重要。因为,为了在生命中偶然时刻保持善的延续就不能为了某种德行而牺牲另一种。相反,应当唤醒这种德行使其与先前的共存。若非如此,偶发事件将颠覆德行。善人如果想要识破恶者的诡计并在无尽世俗中保持自身,就应当具有灵活性。当然如果《暴风雨》一定要和什么相关,它就和此相关。

从这一点看,《暴风雨》的"收场诗"呈现出明显的深意:现在,普罗斯比罗的魔力被抛弃了,普罗斯比罗下降到无力的状态,要和任何常人一样面对转瞬即逝(temporality)。但他究竟是不是未被"幽锢"而是得以"重返故郭",这取决于观众,也就是说,作为普罗斯比罗的后继者,观众必须占有他的视角,使它重新成为现实。他们嘘出的和风必将充满普罗斯比罗的航行,否则他的计划将会落空。现在,"看"的任务落于观众们身上。当然,普罗斯比罗的戏剧任务为"取悦",他希望得到掌声。除此而外,他希望在观众们持续的欢乐中停留。同时,这出戏剧将给我们传授不同等级的欢乐。这样,当观众看到期盼的,戏剧提供了一个更好的关于"看"的认知。倘若有人认为此间并无政治教诲,那他就是认为政治梦想并不包含在生活梦想之中。

【译者附识】莎士比亚《暴风雨》这部戏剧的题目和开篇都暗含着这样一个施密特式的政治问题:在非常状态中,谁决断?谁立法?莎士比亚将这个复杂而重大的问题比喻成"海"中之"船"——这一做法古已有之:最早在古希腊的睿哲先王梭伦那里,我们就曾见识过**波涛中的航船**这个比喻:"波涛卷向这边,波涛卷向那边,我们坐在黑木船上,漂向这边,漂向那边"(《凯若斯》页374)。在柏拉图的《法义》中,先是否定了"偶然为人类立法"(709a)——**雅典的陌生人**把"城"比作"船",把"偶然"比作"海",把"法律(立法的技艺)"比作"守夜人",

“日夜不停地瞭望……波涛中的颠簸……和被各种阴谋推翻的危险”(758a－b)。我们自然也可以回忆起《王制》中这两处:其一(488a－e)是“从来没有学过掌舵的技艺”的水手们争抢做船长的权力;其二(497d)是“一切伟大的事物都矗立在暴风雨之中”——海德格尔著名的校长就职演说亦引用此句作结语。另外,或许我们还会回忆起雨果《九三年》开篇的笔法:在讲述波澜壮阔气势磅礴的法国大革命故事之前,雨果先描述了暴风骤雨中的“巨剑号”——这艘船差点毁灭于海上复杂多变的形势及其引发的种种始料不及、令人震惊的后果。最后,鉴于本文主题所在,有必要提一下《暴风雨》发展而来的两部颇有意味的音乐作品:有人曾请贝多芬阐释其第十七号D小调钢琴奏鸣曲(OP.31.2),贝多芬回答说,可以参阅莎士比亚的《暴风雨》。此曲的三个乐章主题丰富,奇异而抑制,时而憧憬时而黯淡,紧迫而又常常被打断。柴可夫斯基亦曾于一八七三年“根据莎士比亚的《暴风雨》”创作了F小调(OP.18)幻想序曲,以“海景－恋情－海景”为结构极力摹写米兰达与斐迪南的爱情这一主题——正如贯穿柴氏一生(及其大部分作品)中的爱情主题一样。两部音乐作品同样发展自莎士比亚的《暴风雨》,其诗性品质却相差如此之远,何故?难道其要害就在于,贝多芬的性情从根本上讲还是属于古典主义的,而柴可夫斯基的心性则深深浸淫于浪漫主义之中?

哈姆雷特:世界主义的王子

康托尔(Paul A. Cantor) 著
杜佳 译

然而,我们所有人所拥有的种种价值、语词、公式、道德都不自觉且不自愿地在我们身体中有着相对立的起源……——对现代灵魂的一种诊断——这该从何处着手呢?快刀切入这种本能的矛盾,解开其对立的价值,解剖其中发生的最富有教益的案例。

——尼采,《瓦格纳事件》

一

哈姆雷特王子能做好丹麦的国王?很少有评论家为这样的问题所困扰。评论家们全神贯注于哈姆雷特为何没在剧中大有作为这个问题,不愿意去探究如果哈姆雷特登上王位他将如何行动,这倒可以理解。然而,莎士比亚在此剧的最后提出了这个问题,当时,福丁布拉斯(Fortinbras)作了最后总结,预言哈姆雷特的政治前途可能是什么样子:"要是他能够践登王位,一定会成为一个贤明的君主的"(V. ii. 397

-98)。[①] 尽管对哈姆雷特深怀同情,我们也愿意相信福丁布拉斯对这位王子做国王的潜力做出了一个正确的评价。不过,福丁布拉斯之所以对死去的哈姆雷特如此慷慨大度其言也善,是由于一个隐而不宣的动机——一个可以被称之为政治性的动机。对于总是抓住机会的福丁布拉斯来说,他已经提前在思考如何来利用自己已经陷入其中的这种景况:"我在这一个国内本来也有继承王位的权力,现在国中无主,这是我要求这一个权力的机会"(V. ii. 389 -90)。福丁布拉斯对哈姆雷特善言相赞,他可能想通过这种方式赢得这位已逝王子的追随者的心,从而推进自己在丹麦的事业。

福丁布拉斯大概不知道,他自己实际上该万分感谢哈姆雷特。哈姆雷特弥留之际,曾提议让福丁布拉斯做丹麦的下一任国王:"我可以预言福丁布拉斯将被推戴为王,他已经得到了我这临死之人的同意"(V. ii. 355 -56)。作为一种政治性的意见,这样的认可实在非同一般,这是哈姆雷特在此剧中最为清楚的一个政治行动,让人对福丁布拉斯的预言——说哈姆雷特将是一个十分成功的国王——产生了怀疑。如果说有一个政治主题贯穿《哈姆雷特》全剧,那么,这个主题就应该是丹麦人为了维护他们对挪威人的优势地位而进行的斗争。此剧一开始,我们就听见丹麦正武装起来以防备挪威可能的入侵。很快我们就知道,老哈姆雷特的最大胜利是对老福丁布拉斯一战而胜,而这次胜利显然使得挪威的一些领土处于丹麦控制之下。随后我们又知道,小福丁布拉斯正在设法借助武装力量来破坏老哈姆雷特的战果,夺回他父亲所丧失的土地。克劳狄斯(Claudius)虽然比不上其英勇的前任的战功武绩,但就如我们在第二幕中所看见的那样,他成功地采取了一种和平外交政策,从而使现任挪威国王控制住了福丁布拉斯,并且把他好斗侵略的冲动转去入侵波兰。无论在战场还是在会议室,丹麦的对外政策似乎都是要制约挪威。

哈姆雷特在弥留之际似乎把这个政策抛到了九霄云外。他想把

---

① 我所选用的《哈姆雷特》文本来自 G. Blakemore Evans 所编辑的《河畔版莎士比亚全集》(*The Riverside Shakespeare*, Boston: Houghton Mifflin, 1974)。

丹麦的政权交到一个挪威人的手中,特别是交到他自己父亲最大的对手的儿子手中。关于这一情节,从所有的任何有关《哈姆雷特》的资料中都找不到先例。[1] 可以在一个特殊的剧目——德国戏剧《被惩罚的杀兄者》(*Der bestrafte Brudermord*,"Fratricide Punished")中,我们找到有关《哈姆雷特》这一情节的唯一类似情节。在这个剧目中,哈姆雷特最后说:"温柔的霍拉旭啊,把王冠交给我的表弟挪威的福丁布拉斯公爵吧,这样我们的王国才不会落入他人之手。"[2]为了与这个被大大缩短了的版本的缩略方式保持一致,并且努力解开此剧的秘密,[3]在此,对让福丁布拉斯继承王位一事,哈姆雷特给予了一个简单易懂的动机,这个动机听起来甚至有些爱国主义色彩。但是在莎士比亚的版本里,却没有任何线索表明,哈姆雷特与福丁布拉斯有任何亲属关系。在这个德国剧目中,哈姆雷特对福丁布拉斯认可的动机清楚明了,这只是越发突出了在莎士比亚剧中哈姆雷特这一行动的神秘性。

那么,哈姆雷特怎么向他的臣民证明,他临死时让一个挪威敌人来做他们的国王是正当合理的呢?当然,众所周知,我们很难发现哈姆雷特心里想的是什么。但他可能会这样来为自己选择福丁布拉斯辩护:"福丁布拉斯应该成为国王,因为他是这个工作的最佳人选。"当哈姆雷特看见福丁布拉斯准备入侵波兰的时候,他把自己和这个挪威王子做了一番比较,认为自己比福丁布拉斯更差。哈姆雷特看

---

① 关于《哈姆雷特》的来源,见 Geoffrey Bullough,《莎士比亚叙事与戏剧来源》(*Narrative and Dramatic Sources of Shakespeare*, London: Routledge and Kegan Paul,1973),第七卷,页3-189。对《哈姆雷特》一剧之任何资料来源研究的最大困难在于:我们缺乏那种被认为是莎士比亚所采用的重要原始资料的东西——一个伊丽莎白时代早期的哈姆雷特剧本,这个剧本可能是由 Thomas Kyd 所写,通常被称之为《最早的哈姆雷特》(*Ur-Hamlet*)。见 Bullough 书,页15-20。由于该剧本遗失,我们不能确定莎士比亚是否在故事中采用了哈姆雷特对福丁布拉斯的认可这个情节。我们能说的只有一点,那就是,无论在 Saxo Grammaticus 还是在 Belleforest 的关于哈姆雷特传说最早的剧本中,都没有出现过那样的情节。

② Bullough 书,前揭,页158。有关该剧与《哈姆雷特》一剧错综复杂的关系之讨论,见 Bullough 书,页20-24。

③ 比如在《杀兄者被惩罚》中,对哈姆雷特为何推迟了他的复仇计划这个复杂的问题只有一个非常简单的回答:"现在我再次回到此地,但是还不能开始我的复仇,因为这样的杀害行为一直都被很多人包围着。"(V. i.)

见,福丁布拉斯因为一点小事就大动干戈挑起战争,这种政治决心使哈姆雷特感觉到自己的怯懦与优柔寡断,于是,他赞美福丁布拉斯的精神、高贵和勇气(IV. iv. 32 - 66)。所以,哈姆雷特考虑丹麦的王位继承时,显然回想起了他在福丁布拉斯身上所看见的那种王者之气,并决定应该由本性(或自然)而不是由惯例来支配他自己。政治所需要考虑的最基本的东西就是“我们”与“他们”的区别,而在哈姆雷特最具政治意味的行动中,我们却看到,他对这个问题漠不关心。为了给丹麦臣民找到一个国王,他觉得自己应该走出丹麦狭窄的领域,去找到所能找到的最适合的人选,即使这个人恰好是个挪威人。

从某些方面来说,哈姆雷特不愿满足于任何稍欠完美的事物,这种品性值得钦佩,即使在一个统治者看来,也是如此。但人们得去想想,在那样一个对丹麦人与挪威人之间的区别漠然于心的君主的统治下,丹麦该是怎样一番景况。哈姆雷特的临终遗言并非一时的心血来潮或突发奇想,也不是最后的精神迷乱或心理失常。让福丁布拉斯做国王的提议与哈姆雷特在整个剧中所表现出来的性格完全一致。哈姆雷特的最后一席话只是毫不掩饰地把他一直考虑的问题揭示得清清楚楚而已。从天性上讲,哈姆雷特是个世界主义者,但他被置于一个狭隘的政治环境之中——要求他严肃地对待丹麦,而他心中却对这样的前景感到畏缩:“这是一个颠倒混乱的时代,唉,倒霉的我却要负起重振乾坤的责任”(I. v. 188 - 89)。有一个方法可以深入哈姆雷特悲剧的源泉:从词源学的意义上把哈姆雷特看成一个世界主义者。哈姆雷特是这样一个人,他想把整个宇宙看作是自己的城邦。他拒绝仅仅因为他刚巧出生在某地,就把自己的视野局限于那个地方,恰恰相反,他让自己的视野自由自在地在整个世界漫游。

罗森格兰兹(Rosencrantz)说哈姆雷特有政治野心,哈姆雷特对此做了反驳,这时,哈姆雷特这样准确地描述了自己:“倘不是因为我有了恶梦,那么即使把我关在一个果壳里,我也会把自己当作一个拥有着无限空间的君王”(II. ii. 254 - 256)。哈姆雷特的举止风度并非来自寻常的政治视野。实际上,他可以满足于自己个人脑海中那个小小

的世界,因为在他的脑海中,他的思想可以漫游在整个宇宙中。个人世界和整个宇宙是哈姆雷特思想游移的两极。而最容易从他的视野中溜掉的是那个中间的词汇:公众。公众是一个媒介,通过这个媒介,大多数人把他们的个人思虑与某些更重要更普遍的事情联系起来。对哈姆雷特而言,公众仅仅是“恶梦”的一个范畴,是政治要求,而这些政治要求阻止他安安全全地流连在自己心灵的领域里,尽情享受作为一个世界公民的自由。

二

哈姆雷特的世界主义思想中,有一部分是对他所生活的国家里那种褊狭思想的反应。莎士比亚似乎尽力把哈姆雷特的丹麦描绘为一个陷于欧洲文化停滞的泥淖中的地方。事实上,甚至连丹麦自己的公民也是被迫在那里度日,而且他们总是瞅到机会就马上离开。再也没有什么比这些事实更能惊人地表现出剧中丹麦的特色了。此剧一开始,有一次皇室葬礼和一次皇室婚礼的有力联合,只有这种联合才能把全部人员一起集中到丹麦。到第二幕的时候,哈姆雷特和雷欧提斯(Laertes)就已经开始请求让他们离开宫廷,让他们可以继续自己的旅行。哈姆雷特遇到老朋友时,第一个问题几乎总是:“你在丹麦做什么呢?”这一问话的含义再明白不过了:“为何没在某个更有趣的地方呢?”哈姆雷特知道,没有人愿意心甘情愿到厄耳锡诺(Elsinore),因此,他能够探知罗森格兰兹和吉尔登斯吞(Guildenstern)为克劳狄斯工作。哈姆雷特听说一个著名的剧团已经到了克劳狄斯的宫廷,这时,他甚至感到惊讶。但是,演员们远远没有把这个机会视为一次能够为皇室演出的令人嫉妒的机会,他们到厄耳锡诺来,只是因为在自己故乡的城市里,新的竞争太严酷,他们不得不四处奔波,外出巡演。演员们甚至连丹麦的皇室宫廷都瞧不起,认为那是乡下,这的确说明,丹麦不是个好地方。

毫无疑问,此剧告诉人们,欧洲有很多的地方都比丹麦有趣。哈姆雷特宁可住在威登堡(Wittenberg)这个大学城。浮士德博士

和马丁·路德都和这里有关系,因此,这里有文艺复兴和宗教改革的新知识潮流。雷欧提斯请求让他离开丹麦到巴黎去,在此剧中,从服装的最新裁剪到前卫的击剑风格,这个城市具备各种各样的新时尚。丹麦的年轻人周游欧洲以后,显然学会了蔑视自己的家乡,认为它已远远落后于那些更现代更时尚的国家。霍拉旭(Horatio)向哈姆雷特问起克劳狄斯的饮酒仪式,这时,哈姆雷特公开表示对丹麦的轻蔑:

> 霍拉旭:这是向来的风俗吗?
>
> 哈姆雷特:嗯,是的。可是我虽然从小就熟悉这种风俗,却也不是常常举行的。这是一种酗酒纵乐的风俗,使我们在东西各国受到许多非议;他们称我们为酒徒醉汉,用下流的污名加在我们头上,使我们各项伟大的成就都因此而大为减色。(I. iv. 12 - 20)

在此,我们可以看见,哈姆雷特多么轻易地以一个局外人的视角来看待自己的祖国,毫无疑问,这是由于他一直都呆在国外,听外国人取笑丹麦人。实际上,哈姆雷特在自己的国家里已经成了一个外国人。这一番话因而揭示出,哈姆雷特一旦做了国王,他的统治将前途未卜。国王应该支持和维护他自己国家的风俗,而不该指责它们是"酗酒纵乐的风俗"。如果哈姆雷特接受欧洲人评价,把丹麦的风俗视为"下流",那么,他做国王无疑会遭遇艰难。

但是,哈姆雷特的轻蔑也不仅限于对自己的祖国。当他探究罗森格兰兹和吉尔登斯吞的动机时,他表现出了他的厌恶究竟延伸得有多远:

> 哈姆雷特:我的好朋友们,你们在命运手里犯了什么案子,她把你们送到这儿牢狱里来了?
>
> 吉尔登斯吞:牢狱,殿下?
>
> 哈姆雷特:丹麦是一所牢狱。

罗森格兰兹:那么世界也是一所牢狱。

哈姆雷特:一所很大的牢狱,里面有许多监房、囚室、地牢;丹麦是其中最坏的一间。(II. ii. 239 - 47)

虽然哈姆雷特的轻蔑集中针对丹麦,但丹麦只是整个糟糕的世界里一个最糟糕的例子而已。对哈姆雷特而言,所有的政权都是牢狱:它们武断专横,强加一套风俗在人们身上,限制了人们的视野。在这里,哈姆雷特对丹麦的轻蔑迅速地扩展为对这样一个世界的轻蔑,这种态度具有一种明显的基督徒色彩。人们开始怀疑,哈姆雷特的世界主义思想与他的基督教思想之间有联系。作为古代邦民宗教的一种对立物,基督教是超越城邦政治的。由于立志要成为一个大公的宗教,基督教拒绝局限于任何一个特定政权的范围之内。哈姆雷特持同样的超政治观点。由于他倾向于从永恒的视角来看待这个世界上的所有事情,他决不会完全被政治生活所同化。从这个角度来看,世间所有的善似乎都是短暂的,因而最终看来也就微不足道。对哈姆雷特而言,一国之君只不过是"拥有良田万顷"而已(V. ii87 - 88)。

哈姆雷特学的是历史,尤其古典历史,这是他视野广阔的一个原因。他喜欢用古典文学中的原型为标准来衡量自己的同时代人,而根据这些标准来判断,哈姆雷特通常觉得他们不够格。但在哈姆雷特眼中,即使是古代世界里的那些丰功伟绩,也随着时间的流逝而烟消云散、流于虚无。哈姆雷特看见可怜的郁利克(Yorick)的骷髅时,立刻想到,亚历山大在坟墓中看上去是否也如此。亚历山大的命运教会了哈姆雷特一个道理:所有尘世的伟业丰功,尤其是政治成就,都不过是过眼云烟:

恺撒死了,他尊严的尸体
也许变成了泥把破墙填砌;
啊!他从前是何等的英雄,
现在只好为人挡雨遮风!(V. i. 213 - 16)

霍拉旭本能地意识到哈姆雷特这种思想的危险性:“那未免太想入非非了”(V. i. 205 -6)。一个王子——还不用说一个国王了——绝对不能太敏锐地意识到政治荣耀的空虚性,因为那种意识会渐渐破坏他一心一意充满热情地追求政治目标的能力。

但哈姆雷特不能闭眼不看皮肤下的骷髅,而且他对古代和现代历史的研究让他相信,政治名声如同短暂易逝的时尚。当谈起演员如何忽然就不被公众喜欢时,哈姆雷特禁不住给罗森格兰兹和吉尔登斯吞举了个政治上的类似例子:

> 那也没有什么稀奇。我叔父是丹麦的国王,当我父亲在世的时候对他扮鬼脸的那些人,现在都愿意拿出二十、四十、五十、一百块金洋来买他的一幅小照。哼,这里面有些不是常理可解的地方,要是哲学能够把它推究出来的话(II. ii. 363 -68)。

面对着这个世界的变化不定,哈姆雷特从政治转向了哲学,从公众生活转向了一种对普遍而稳定的真理的个人追求。然而,我们得注意到,尽管哈姆雷特对古代世界非常倾慕,但他并没有转向古典哲学。不像柏拉图和亚里士多德,他们关注自然的东西,哈姆雷特则关注“比自然更自然”的东西。哈姆雷特的哲学是一种基督教的哲学,指向的是在这个世界边界之外的东西。在另外一处提及哲学的地方,哈姆雷特觉得,他得纠正自己所认为的霍拉旭狭隘的世界观:“霍拉旭,天地之间有许多事情,是哲学所没有梦想到的呢”(I. v. 166 -67)。霍拉旭声称他“虽然是个丹麦人,可是在精神上却更是个古代的罗马人”(V. ii. 341),他对任何超自然的东西都表现出一种古典的怀疑态度,就如马西勒斯(Marcellus)在评论霍拉旭对有关鬼魂的报告时的反应所说:“霍拉旭说那不过是我们的幻想,他总是不肯相信”(I. i. 23 -24 也见 I. i. 30,56 -58,165)。相反,哈姆雷特在看见鬼魂之前就相信鬼魂,而且从总体来说,他着迷于这些神秘的超自然现象,因此,他自己很容易接受那些“我们所不能了解

的事”(I. iv. 56)[①]。

三

从研究哈姆雷特临终对福丁布拉斯认可的含意中,浮现出了一个连续一致的形象,哈姆雷特是这样一个人:喜欢别的国家胜于喜欢自己的国家,喜欢私人生活胜于公众生活,而且从很多方面来说,他对后世的关注胜于对此世的关注。所有这些态度加在一起,使得哈姆雷特并不适合去实现自己父亲的鬼魂赋予他的那个愿望:复仇。莎士比亚把哈姆雷特塑造成这样一个形象:他是现代欧洲基督教的产儿,有着良好的教养,又世故复杂;他忽然从大学的教室里被叫出来,就一脚踏进了挪威传奇(Norse saga)中的残忍世界。[②] 哈姆雷特必须卷入一场最原始的社会关系之中、一桩血淋淋的世仇之中,而且要让所有的考虑都服从于复仇这个唯一的任务:

> 是的,我要从我的记忆的碑版上拭去一切琐碎愚蠢的记录、一切书本上的格言、一切陈言套语、一切过去的印象、我的少年的

---

① 【译按】本文所用之《哈姆雷特》中译本,除类似此处之特别说明为梁实秋译本处,其他均采用朱生豪译本。

② 参考 Bullough 书,前揭,页 52 – 53。哈姆雷特的悲剧因此是奥赛罗形象的一面镜子。奥赛罗把哈姆雷特被要求做的事情颠倒过来了:通过进入威尼斯人的社会,他从一个原始的英雄世界来到了一个世故的文明世界。哈姆雷特是他的社会里一个地位确定的成员,他渴望拥有一个世界主义者的自由;作为一个地中海的雇佣军,奥赛罗知道从一个国家迁移到另一个国家意味着什么,所以他最终希望定居下来,最后他通过婚姻在威尼斯社会中找到了自己的位置。在试图担当起一个英雄角色的时候,哈姆雷特被毁掉了;而奥赛罗被毁,是在他试图抛弃这样的一种英雄身份而真正地在威尼斯安居乐业的时候。每个主人公都那么具有悲剧色彩,而且仿佛都是被放到了一个错误的地方:哈姆雷特,一个现代的欧洲人,结果却误入了挪威的传奇之中;而奥赛罗,原本是一个荷马式的英雄,却莽莽撞撞地走入了一个意大利的卧室闹剧,最终被迫杀死自己心爱的人,而后自杀,以避免被人嘲笑。关于《奥赛罗》中的世界主义问题,见 Allan Bloom,《世界主义者和政治共同体:〈奥赛罗〉》(Cosmopolitan Man and the Political Community: *Othello*),载《莎士比亚的政治》(*Shakespeare's Politics*, New York: Basic Books,1964),尤见页 46 – 51。

> 阅历所留下的痕迹,只让你的命令留在我的脑筋的书卷里,不掺杂一点下贱的废料(I. v. 98 - 104)。

哈姆雷特更多地显示出而非意识到,当他认识到要成为一个复仇者时,他必须得消灭他以前所获得的所有教育。哈姆雷特的教养远远不能让他足以承担复仇这个任务,实际上他不可能以一种他现在的情形所需要的异教徒那样的狂热来找克劳狄斯复仇。

当然,哈姆雷特能够从情感上来回应他父亲的鬼魂提出的要求,而且他自己也有点想对克劳狄斯进行报复。甚至也有这样的时候,哈姆雷特似乎要接受自己的英雄角色和他的丹麦传统,比如在奥菲利娅(Ophelia)坟前的时候,他说:“那是我,丹麦王子哈姆雷特!”(V. i. 257 - 58)这里哈姆雷特这么称呼自己,不仅仅是有点反讽的意味。在被雷欧提斯对奥菲利娅有些做作的忽然爆发的悲伤所刺激的情况下,他似乎故意把这个角色演得过火了一点。即使是在感情勃发的时刻,哈姆雷特也保持着一种批评家似的超然态度,而这样的一种态度阻止他完全地投入他的处境所需要他扮演的角色之中。终其一生,他都被一种演戏的原则所支配着。哈姆雷特曾把这个原则清楚地告诉过那些演员:“一切动作都要温文,因为就是在洪水暴风一样的感情激发之中,你也必须取得一种节制,免得流于过火”(III. ii. 6 - 8)。甚至就是在哈姆雷特回应一个英雄的理想时,他也不能闭眼不管那些他认为是潜在的虚无的东西。让我们来看看他对福丁布拉斯远征波兰的赞美:

> 瞧这一支勇猛的大军,
> 领队的是一个娇养的少年王子,
> 勃勃的雄心振起了他的精神,
> 使他蔑视不可知的结果,
> 为了区区弹丸大小的一块不毛之地,
> 拼着血肉之躯,
> 去向命运、死亡和危险挑战(IV. iv. 47 - 53)。

听着这番话，我们都觉得是正在听他对福丁布拉斯毫不含糊的赞美，直到最后一行，哈姆雷特才突然刺破了他自己一直吹着的泡泡。[1] 哈姆雷特真的很钦佩福丁布拉斯，但是他依然觉得，这个挪威王子孜孜以求的东西最终也毫无价值。可以肯定地说，在陈述自己的立场时，福丁布拉斯不会承认——用哈姆雷特的话来说——他是在“为一根稻草而争夺”(IV. iv. 55)。搞政治的人很严肃地对待自己的英雄行动的借口，因为他们不加批判地来看待自己的理想。人们很想说，他们的政治决心恰恰源自于这样一个事实：他们没有意识到自己所追求的目标常常都是虚幻的。

但是，那种世界主义的思维方式使得哈姆雷特能够超过常俗的政治视野而看得更远，这恰恰损害了他要严肃地看待任何英雄理想的能力。哈姆雷特的智力不断地使他否认他觉得自己需要做的事情的意义(见 Wood 书，前揭，页 32)。他原本应该在他自己的国家拨乱反正，扭转乾坤，然而他对自己所居住的丹麦唯有一腔轻蔑之意，而且最终，他宁可看见一个挪威人成为它的国王。他原本应该捍卫他父亲的荣誉，然而，他所学的历史却告诉他，政治名声只不过是靠专制获得的，很少能够持久。最重要的是，他原本应该在此世采取行动，却总是被一种来世的幻境所困扰，显然，这种来世的幻境使哈姆雷特对自己凡世的任务的反应变得复杂起来。比如说，当他最终有机会杀死克劳狄斯时，他发现复仇对一个基督徒来说，远比对一个异教徒来得复杂：

> 他现在正在祈祷，我正好动手；
> 我决定现在就干，让他上天堂去，
> 我也算报了仇。
> 不，那还要考虑一下：
> 一个恶人杀死我的父亲；

---

① 对这番话的更详细的分析，见 G. K. Hunter 的《哈姆雷特的英雄主义》(The Heroism of Hamlet)一文，载 John Russell Brown 和 Bernard Harris 所编辑的《哈姆雷特》(NewYork: Schocken, 1966)一书，页 95。也见 James Wood 的“The Pale Cast of Thought”(哈佛大学本科生优秀论文，1973 年，未发表)，页 30－32。

我,他的独生子,
却把这个恶人送上天堂。
啊,这简直是以恩报怨了(III. iii. 73 – 79)。

在哈姆雷特的世界观中,关于来世的魂灵给他作为一个复仇者的考虑中引入了新的因素。异教徒仅仅只需要杀死他敌人的身体;当哈姆雷特思考他的使命时,他断定,一个决心要报复的基督徒应该以这样一种方式来毁灭敌人的身体:让他所毁灭的人的永恒灵魂永远不能得到救赎:

当他在酒醉以后,在愤怒之中,
或者是在荒淫纵欲的时候
在赌博、咒骂或是其他邪恶的行为的中间,
我就要叫他颠踬在我的脚下,
让他幽深黑暗不见天日的灵魂永堕地狱(III. iii. 89 – 95)。

关于复仇的这个问题清楚地揭示出,哈姆雷特真正广博全面的视野如何在他的灵魂中制造出一个裂痕,而这种裂痕使得他无力成为一个行动者。现在,我们开始理解莎士比亚为何会被戏剧性类型的复仇剧吸引了,而且我们也开始理解他为何能够从一些普通的素材——那些粗制滥造的作品,如《西班牙悲剧》(*The Spanish Tragedy*)和(大概是)《最早的哈姆雷特》(*Ur – Hamlet*)——中创造出一些深刻的东西了。[①] 通过让一个聪明善思的人来扮演复仇者的角色,莎士比亚能够用这样的复仇剧来揭示出文艺复兴时期的道德规范的内在矛盾,异教徒和基督教徒之间道德标准的冲突。复仇基本上是一种异教徒的原则,在某些方面,异教徒原则是出类拔萃的。就如我们所见的那样,哈姆雷特通过从古典的先例中吸取力量来充实他的复仇冲动,特别是从

① 关于《哈姆雷特》与复仇剧传统的关系之讨论,见 Anne Barton 对 T. J. B. Spencer 版本的《哈姆雷特》(*Hamlet*, New York: Penguin Books, 1980)的介绍。

《伊利亚特》似的故事中来吸取,比如皮鲁斯(Pyrrhus)如何杀死普里阿摩斯(Priam)。作为一个基督徒,哈姆雷特理应拒绝复仇这样的召唤,把这样的一个任务留给上帝来完成。但是,就如我们所见的那样,哈姆雷特若要以一个基督徒的身份来寻求复仇,他就必须找到一种更复杂的形式,而且要学会如何不仅毁灭敌人的躯体,也要毁灭他的灵魂。一个比哈姆雷特思维更简单的人,要么会拒绝复仇这样的任务,要么会全心全意地接受这样的任务,而且以一种更直接的方式来完成。比如,雷欧提斯声称,他不会让宗教的重重顾虑挡住他为父报仇的道路。当克劳狄斯问他准备怎么对待哈姆雷特以表现他是他"父亲的儿子"时,雷欧提斯直截了当地回答道:"我要在教堂里割断他的喉咙。"(IV. vii. 124 - 27)

但哈姆雷特没有这种单向偏狭的思想。他看起来是一个真正的文艺复兴的孩子,需要从所有的方面来看待一个问题,然后按照他所有的古典的和基督徒的这两种道德传统来解决复仇这个问题。理性的史学家往往试图以一种大综合的方式来调和这两种传统,来展示文艺复兴思想,通常被称之为基督教人文主义。但哈姆雷特的悲剧揭示出,这样一种大综合是多么岌岌可危又问题重重。在复仇这个问题上,就如对《伊利亚特》和《新约全书》的匆匆一瞥也可以知道的那样,古典传统和基督教传统都反对一连串的行动。而如果一个人试图在基督教的框架内来复仇的话,那么他将遭遇一些更复杂困难的事情,荷马史诗中的希腊人可能怎么都想不到。

我们可以试着以这种方式来梳理哈姆雷特的悲剧:恰恰由于他视野的广博,由于他所遵循的试图联合异类道德规范的文艺复兴理想的方式,他在调节这些道德规范之间的紧张关系中死去了,让他自己处于一种悲剧的情形之中,在这样的悲剧里,他自己的道德标准给他提出了自相矛盾的要求,因而也使得他无能为力。当哈姆雷特通过他在舞台上演的捕鼠机的故事确定了克劳狄斯的罪行后,他打算去找他的母亲,从那里我们可以看见哈姆雷特内心的分界线:

> 现在我可以痛饮热腾腾的鲜血,

干那白昼所不敢正视的残忍的行为。
且慢，我还要到我母亲那儿去一趟。
心啊！不要失去你的天性之情，
永远不要让尼禄的灵魂潜入我这坚定的胸怀；
让我做一个凶徒，可是不要做一个逆子，
我要用利剑一样的说话刺痛她的心，
可是决不伤害她身体上一根毛发；
我的舌头和灵魂要在这一次学学伪善者的样子，
无论在言语上给她多么严厉的谴责，
在行动上却要做得丝毫不让人家指摘！（III. ii. 390 – 99）

由于在异教徒的狂热和基督徒的温和之间反复，哈姆雷特言行之间显示出一种不协调的东西，这样的不协调映射出了他心灵里一种更基本的不协调。[①] 同时被两个方向的力量牵引着，哈姆雷特从某些方面来看，对他自己来说是个伪君子。在这段台词里哈姆雷特最后的话似乎呼应了鬼魂对他最初的命令：

可是无论你怎样进行复仇，
你行事必须光明磊落，
更不可对你的母亲有什么不利的图谋（I. v. 84 – 96）。

从一开始，哈姆雷特就面临着一个不可能的任务：以一个文明人道的基督徒的温和来强求一种野蛮残忍的异教徒的复仇。为了实现这个目标，哈姆雷特需要成为尼采笔下的超人："具有耶稣心灵的罗马的恺撒。"[②]因此，如果说由于他父亲的鬼魂所制定的约束要求，哈姆雷特最终没有能够实现复仇计划，他的失败是由于追求过多，因而同

---

① 关于这番话更全面的分析，见 Reuben. A. Brower，《英雄与圣徒》（*Hero and Saint*, Oxford: Oxford University Press, 1971），页 297 – 98。

② 见 Walter Kaufmann 和 R. J Hollingdale 所译之《权力意志》（*The Will to Power*）（New York: Random House, 1967），第 983 部分，页 513。

样是一种悲剧性的失败。

四

某种意义上,哈姆雷特的悲剧是一个准文艺复兴时期的人的悲剧。在奥菲利娅对哈姆雷特的理智所做的赞美中,莎士比亚提出了哈姆雷特所追求的那种理想的综合:"啊,一颗多么高贵的心是这样的陨落了!朝臣的眼睛、学者的辩舌、军人的利剑"(III. i. 150 - 51)(参看 Brower 书,前揭,页 314)。尽管哈姆雷特可能不是奥菲利娅所描绘的那种兼容并包的人,但是他的确努力试着要跨越价值对立的领域。有时候,他似乎希望能够满足每个人的要求,成为所有人希望他成为的那种人。尽管一出生就贵为王子,但哈姆雷特的骄傲却来自于对剧院实际的知识,以及他可以与演员们用熟悉的专业词汇和他们自己的语言交谈。他十分嫉妒雷欧提斯在宫廷中作为一名击剑者的名声,因此他"练习得很勤",至少希望当他们格斗时,他可以把雷欧提斯"打败"(V. ii. 210 - 12)。当他在奥菲利娅的墓地,从雷欧提斯身上看见自己的影子时,哈姆雷特显示出他在所有方面都想超过别人的那种好斗的愿望:

> 哼,让我瞧瞧你会干些什么事。
> 你会哭吗?你会打架吗?你会绝食吗?
> 你会撕破你自己的身体吗?
> 你会喝一大缸醋吗?你会吃一条鳄鱼吗?
> 我都做得到。
> 你到这儿来哭泣的吗?
> 你跳下她的坟墓里,是要当面羞辱我吗?
> 你跟她活埋在一起,我也会跟她活埋在一起(V. i. 274 - 79)。

哈姆雷特发誓要在他所选择要扮演的任何角色中都超过雷欧提斯——无论是做哀悼者、战士,还是苦行者,都要比雷欧提斯做得好。

的确,因为哈姆雷特富有急智,善于言辞,而且具有戏剧天赋,所以在很多角色的扮演中,都能出类拔萃。[①]

但是,这种使得哈姆雷特可以扮演那么多丰富角色的天赋,也使得他难以定下心来完成复仇这样一个需要专心一意的任务。如果有一个主题贯穿莎士比亚所描绘的公众生活的话,那就是:如果一个人想要成功完成自己的任务,政治就要求把他的视野变得狭小起来。哈姆雷特的世界主义观积极的一面是,让他能够对这个现代世界所提供给他的多种多样的影响持一种开放态度。消极的一面也恰恰就是这种影响的多样性,这种多样性使得哈姆雷特不能带着一种完全的信念来扮演好一个单一角色。使哈姆雷特成为文艺复兴时期最典型的悲剧人物的是:在他内心,文艺复兴时期文化的内在冲突复苏了。通常,哈姆雷特被认为是自我分裂(self-division)的,但许多评论家把他的这种自我抵触看成一种病态,仿佛哈姆雷特所生活的这个共同体是完整的,只是哈姆雷特自己把它分裂了。[②] 事实上,哈姆雷特的自我分裂映照出他的文化的一种更基本的自我分裂。只有哈姆雷特才对他所在的文化的自我分裂方式有所警觉。的确,在此剧中,哈姆雷特正是通过这个事实而显得引人注目。

《哈姆雷特》作为一个剧目能够引起如此共鸣的原因之一是:在莎士比亚的笔下,这个故事体现了文艺复兴时期文化的复杂层次。莎士比亚从一个原始的挪威传奇中提取素材,然后把它换置到一个现代的欧洲宫廷,这个宫廷在信仰上显然信基督教,而且带着古典时代记忆的影子(比如,见 I. i. 113 - 16, I. ii. 152 - 53, II. ii. 390 - 91 以及 III. ii. 98 - 106)。被我们认为是文艺复兴的东西,其实是这样一种混合的结果:一种在基督教文化中让古典复苏的尝试,而这种基督教文

---

① 关于哈姆雷特的"口技"(ventriloquism),见 Barton 书,前揭,页 44。

② 比如,见 G. Wilson Knight 在《火轮》(*The Wheel of Fire*, New York: Meridian Books, 1957)一书中的"死亡大使:关于《哈姆雷特》的一篇文章"("The Embassy of Death: An Essay on *Hamlet*")一文中,特别是在 32 页所写的那样:"除了最初对哈姆雷特父亲的谋杀,《哈姆雷特》的世界生机勃勃,充满了和善,幽默,浪漫的力量以及福利:而在这样的背景之下,是哈姆雷特这个形象,因为带着对死亡的意识而显得苍白。他就是在生活中行走的死亡大使。"

化已经被移植到欧洲本土的异教文明之中。翻阅《哈姆雷特》,处处可见一种丰富的文艺复兴的结构,比如说,在那许多古典的参考和典故中,所有现代的描述笔触,都使得克劳狄斯的宫廷像伊丽莎白女王时代的宫廷,而不是像某些漫游的日尔曼部落的集聚处。

甚至《哈姆雷特》中虚构的地理环境,也反映出构成文艺复兴的各种力量的相互作用。莎士比亚笔下的丹麦是一个边陲之地,处于现代欧洲的边缘,在异教徒的旧世界与基督徒文明的新世界的中间。[①] 北边是挪威,一个满是"无赖之徒"(I. i. 98)的难驯服的地方,在那里,尚武好战的英雄之间的战争依然会发生,简而言之,一个荷马时代的领域依然在文明的边界存在着。丹麦的南部是欧洲的心脏,比如像巴黎这样高度文明的城市,这是一个非英雄的世界,在这里,人们学着防卫,而不是"把那些乘雪橇的波兰人打倒在冰上"(I. i. 63)(见 Barton 书,前揭,页 20)。而在这个世界的中间,站着哈姆雷特,他能够看到超过他自己国家边界的地方,并且能审视西方文化的历史,看到人类的优秀品质在他周围的那些充满竞争的典型人物身上得以体现。这里有雷欧提斯,他是新式的现代侍臣的模范,是一个在巴黎受过训练的时髦的年轻人。这里有哈姆雷特的好友霍拉旭,他在威登堡念书,接受的是斯多亚派的理想,因而是理性控制的模范。最后,这里还有福丁布拉斯,哈姆雷特关于英雄战士的挪威的模范。哈姆雷特在他的这些模范中,都能找到某些值得倾慕的地方,但他也能在他们每个人那里,找出局限之处。正是由于哈姆雷特对他们所有的人都持一种开放的态度,他才能决不成为任何单独的一种模范的俘虏。于是,较之哈姆雷特,此剧中其他的所有人物似乎都是一维的。除了哈姆雷特,雷欧提斯似乎显得肤浅而不成熟,霍拉旭冷酷无情,福丁布拉斯鲁莽而心胸狭窄。哈姆雷特的英雄主义具有一种特殊的形式:不是极端地追求一种英雄的理想,哈姆雷特在一些具有竞争的英雄理想之间摇摆

---

① 莎士比亚笔下的丹麦是在欧洲北部,塞浦路斯是在南部。在《奥赛罗》中虚构的地理位置中,塞浦路斯在威尼斯基督教文明和土耳其帝国异教的野蛮的中间,因而是非常适合奥赛罗悲剧的场景,因为奥赛罗正是陷于这两种世界之间。

徘徊,并让它们在这个过程中服从于批评。哈姆雷特在他的世界里之所以能卓尔不群,原因不在于任何传统的灵魂的伟大,而在于他视野的广阔,他对自己复杂的文化所包含的东西的加深了的意识,以及他对其对立的道德要求的回应的深度和真实性(参看 Hunter 书,前揭,页 104,以及 Brower 书,前揭,页 310)。哈姆雷特的心灵成了一个十字路口、一个战场,在这个战场上,异教徒和基督徒、古典的和现代的价值观在此狭路相逢并展开战争,直到战争停止,留下哈姆雷特,让他不能够对任何一套价值观保持一种纯粹的态度,因而不能够进行他的具体情况所要求他去完成的特殊任务(见 Brower 书,前揭,页 316)。

五

从根本来看,哈姆雷特的悲剧是一个信仰世界主义或者说一个对政治没有兴趣的人被置于一种非常政治化的环境之中造成的。评论家们很少在政治条件下来讨论《哈姆雷特》,[①]尽管该剧的情节是以一系列的政治事件为转移的,比如丹麦的王位继承,或者丹麦人与挪威人之间的冲突。批评家们普遍认为,他们不能被丹麦那微不足道的政治所困扰的原因在于哈姆雷特本人就那样认为。哈姆雷特的看法是如此完完全全地支配着全剧并且影响了我们对此剧的反应,以至于他对政治毫无兴趣的观点,已经不可避免地影响了所有的评论者。《哈姆雷特》因而成为了一个个案,以此可以检验从政治角度来思考问题对理解莎士比亚戏剧是否适当。从很多方面来看,哈姆雷特都是莎士比亚成熟的悲剧人物中最没有政治色彩的一个,所以,大部分关于哈姆雷特性格的分析,如果不是以心理分析的方式,就是从一种纯粹的心理学角度入手。但是,如果我们把他从莎士比亚让他所处的具体的政治场景中分离出来,我们就不能理解哈姆雷特。就如此剧的副标题

① 对此条规律的例外之例,见 E. A. J Honigmann 在 Brown 和 Harris 所编书籍中的文章"《哈姆雷特》中的政治与'剧中世界'"(The Politics in *Hamlet* and' The World of the Play'),页 129-47。

告诉我们的那样,哈姆雷特毕竟是丹麦王子,而这一事实和他的悲剧密切相关。

因此,要理解哈姆雷特的悲剧,以提出一些直截了当的政治问题来开始非常有用,比如:哈姆雷特将会成为怎么样的一个国王?为何他提议由福丁布拉斯来继承王位?尽管这些最初似乎只是狭隘的政治问题,但最终会通向此剧更大的问题,甚至可以帮助我们更全面地理解哈姆雷特不关心政治这种立场的本质。如果了解哈姆雷特不能胜任他的世界所加给他的政治要求,我们也就会知道,那个世界满足不了哈姆雷特更为兼容并包的心灵的更高渴望。正如在莎士比亚戏剧中所常见的那样,关于政治的问题总会引我们走向关于政治之局限这一更重要的问题。

古典作品研究

如何回归经典

墨哲兰

上篇　海德格尔"回归步伐"的解释限度

——析海德格尔读赫拉克利特残篇十六

赫拉克利特,残篇第十六:

希腊原文:τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;[①]

德译文:Wie kann man verborgen bleiben vor dem, das nie untergeht?[②]

中译文:人如何能在永不灭者面前保持隐蔽?[③]

人们如何能在永远不灭的东西面前隐蔽自身?[④]

一个人怎能躲过那永远不灭的东西呢?[⑤]

---

① 《无蔽》首次报告于1943年夏季学期赫拉克利特讲座《西方思想的开端:赫拉克利特》,1954年收入《演讲与论文集》,中文本见孙周兴译本,2005年北京三联版。

② 依据 Brono Snell 希德对照本,Müchen 1965年,第11页。

③ 笔者根据斯耐尔的希德对照本译出.也是海氏依据的德译文本之一。

④ 孙周兴根据克兰茨译本译出,亦即海氏《无蔽》依据的德译文本

⑤ 见北京大学哲学系编《西方哲学原著选读》上卷,北京,1986年,第23页。

何谓残篇?

赫拉克利特的残篇,不是或不完全是赫拉克利特原有文本的残存,而是散失在或分散残存在不同后人的不同引用中,然后收集而成。

海德格尔说:

> 我们始终只能确定这些引文被置入其中的那个语境(按:插入前句"这也就确定了它们当时的解释空间"),而不能确定它们所从出的在赫拉克利特那里的语境。这些引文连同它们的出处流传给我们的恰恰不是本质性的东西,即,赫拉克利特著作的内在结构的那个划分和规范一切的统一体。①

正由于不可揣度、难以思考作为"统一体"的那个"流动的中心",赫拉克利特才得了"晦涩者"的名声。

海德格尔却乐意把这个"晦涩者"说成是"光明者","因为他试图把光亮的闪烁召唤入思想语言之中,由此来道说光亮(das Lichtende)"(281)。光亮,就是允诺闪现,使之进入"显现"——"无蔽"的领域。对"无蔽"领域的掌管,便是"解蔽"(281)。

今天读起来好像纯然是海德格尔特有的语言,但海德格尔却强调这是力图进入赫拉克利特之思维与表达的探访:赫拉克利特在一片迷瞪的幽暗中听察光亮的闪现,而且这最初的闪现是如何同幽暗交织以至晦涩难辩的。这个意象的获得,对海德格尔具有极重要的启示作用。虽然它不像旧约创世记中"神的灵运行在(黑暗的)水面上说要有光就有了光"那样的神奇,却更显得是一个幽暗中有光闪现地进入过程,微妙但切近而真实。它们究竟是怎样运作的?这个词出现在赫拉克利特那里的语境究竟是怎样的?海德格尔认为,这不仅是很难思索的,而且至今还根本没有想到进入思索。

眼下正待进入思考的"这个箴言被列为残篇第十六",海德格尔为

---

① 海德格尔《演讲与论文集》孙周兴译本,北京三联书店2005年第280页。本文依据此文本阅读,凡引用此文本,只注页码。

了扬显其中心位置,声言“就其内在的重要性和指引范围来说,也许我们应当把它看作第一位的”(283。重点原有)。

如何读残篇?

如何理解它?能从引用它的亚历山大的克力门之《教育家》的解释空间中寻求理解吗?亚历山大的克力门是这样引用和解说的:“也许一个人能够在感官的可感知的光亮面前隐藏自身,但在神性的光亮面前这是不可能的,或者如赫拉克利特所说……”。下面就是引用的那句话:“人如何能在永不灭者面前保持隐蔽”(283)。

亚历山大的克力门对赫拉克利特箴言完全做了神学的解释,虽无可厚非,但毕竟不能用它来作为理解“箴言”的根据。

海德格尔非常谨慎,他不仅没有对亚历山大的克力门的神学解释做出对错判断,还提醒人们注意,如果说亚历山大的克力门的理解错了,那就会“加强一种假象,似乎我们下文的评论持有这样一种意见,即,要以唯一正确的方式把捉到赫拉克利特的学说”。(284)而事实上,海德格尔认为自己能做的无非是:“我们要做的努力限于*更切近地守住赫拉克利特之箴言的话语*。这样做或能有助于我们把一种将来的思想指引到尚未被倾听过的劝说(Zusprueche)领域中”(284;重点系引者所加。引者按:“劝说”的德文字,亦有“勉励”、“赞许”、“访问”不同层面的意思)。

[注意,“将来的思想”不是指后来流行的各种“观念”,而是“尚未被听说过的劝说”访问了能听者所进入的“作为对话的思想事件”](方括号系引者插语,下同)。

“劝说”来自思想所服从的那个“指令”(Geheiss)。这个意思不在于评价和比较谁达到了此类劝说的何种切近处,“而毋宁说,我们的全部努力都要投到这样一回事上,即:通过与一位早期思想家的对话把我们自己带到有待思想者之领域的近处”(284)。

[注意这里的分寸:为了“更切近地守住赫拉克利特箴言的话语”,指引到某个领域的近处,期待尚未被倾听过的访问与默许。决不言唯一正确的解释。这种态度,在我看来,很得苏格拉底的遗风,“知向”而不“知得”。这究竟是现代虚无主义的痕迹,还是偶在论意义上

的解释？我当然持后者态度，而同那种绝对主义或相对主义解释的两极摆动，保持距离。]

为什么要这样说？

其实海德格尔早已知晓解释学必然淌进历史主义旋涡的危险。不要说“赫拉克利特所言不同于柏拉图、不同于亚里士多德，不同于某个基督教教会作家，不同于黑格尔，也不同于尼采”，即便是上述作家的作品解读，

> 如若人们拘泥于对这些多样解说作一种历史学上的确定，那么，人们必定会宣布它们只是相对正确的。经由这样一种多样性，人们感到自己受到了相对主义这个鬼怪的威胁，而且是必然的。为什么呢？因为对各种解释的历史学清算已经离弃了那种与思想家的有所追问的对话——也许从来就没有参与过这种对话。(284)

海德格尔借此点出了解释学不得不的命运：

1. 解释必然是多样性的；

2. 而且这种多样性恰恰来自解释的历史学清算；

3. 然而也正是这种历史学清算根本离弃了使解释成为与思想家有所追问的对话方向，甚至连想参与这种对话都成为不可能。

[这大概是海德格尔及时中断了自己建立起来的解释学“前理解结构”的理论预设的原因吧。因为所谓“前理解”本身就已经是历史学清算的产物。

但是，只要进入解释，本质上也就是进入了与思想家对话的可能，只是，有的对话已经预设了历史学前提，如时代、传承、流派演变等等，有的对话撇开这些横向的“前理解”，但如何直接切入“存在访问”的对话呢？

这里已经明显区分了读“经典”和读“流行著作”的界限，“经典”才能够指引到聆听存在探访的思想事件。它不是任何著作都能担当的。]

海德格尔还估计到另一种与相对主义不同的绝对主义情况,那就是“想追踪赫拉克利特的客观上正确的学说”,海氏认为,“这乃是一个企图,意在逃避那种有益的危险,也就是为一种思想的真理性所击中的危险”(285)。

[既然连赫拉克利特本人也是依据“劝说”提供给他的“洞见”才有所“道说”的丰富性,即根本不是为了什么“客观上唯一正确的确定性”,那么,我们与赫拉克利特对话所应该经历的就只能是*再经历被那思想击中的危险*了。换句话说,形而上学要求的“绝对确定性”的“底”,被打破了;另一面相对主义即虚无主义的“我说了算”地“怎样都行”这一无底状态,也被打破了。所谓思想家,就是能引入思想道说之途的指引者,而不是拿“是什么”(或“什么都不是”)教导你的形而上学的说教者。由此可以区分,海氏说的“思想的真理性”已经不是形而上学意义上的“真理性”(或“虚无性”),而是来自前苏格拉底思想家们熟悉的“遮蔽-无蔽-解蔽”的“存在显隐运作”及其“思想事件”的探访过程——再经历被那思想击中的危险。我独断的“绝对”或我率性的“虚无”,是一样的形而上学方便之举。此话系理解本文的关键所在。]

海德格尔读希腊文的新洞见

接下来,海德格尔对“残篇第十六”的每一个希腊字的字源及初始经验、思维方式逐一进行了考证,以至连古典语文学专业博士霍默尔教授都非常惊讶地承认:“大作在所有要点上都证实了我的赫拉克利特理解,在细节上为我提供了丰富的全新洞见。您的阐释是无成见的,又是认真仔细的,可能意味着一个新开端”(318)。我之所以引证霍默尔,旨在说明,海德格尔的解释决非像有些批评者讥讽的“随心所欲”、“不着边际”,同时也为我下面的做法提供保证。

我把海德格尔的字源考证当作结果接受下来不予追究(无法追究),我感兴趣的是海德格尔对“无蔽”的独辟蹊径的释义,以及这个释义在可能的关联上,同对老子的译读对话既保持着古代思维渊源的联系,又仍然显示出西方与东方思想的根本差异,连海德格尔都未能幸免。所以,我将希腊文字的考证过程省去,仅突出对海德格尔倾向

性释义的分析比较,从中勘察海德格尔的思想探访究竟指向何处。

一 奥德修斯的"蒙头痛哭"

如何理解"保持遮蔽"。

海德格尔引用的是荷马史诗《奥德赛》第八卷,主线是"歌唱"。在费埃克斯国王阿尔基谟奥斯的宅邸,奥德修斯听歌手德谟多科斯唱歌时忍不住"蒙头痛哭"。这件事有的译成德文"随后他痛哭流涕,其他所有人都没有察觉",也有的译成德文"他对所有其他的客人都隐瞒了涌出的泪水"(286)。荷马原诗中的解释是"德谟多科斯唱歌的时候,奥德修斯遮住了脸庞,'因为他怕费埃克斯人(Phaeacian)看到他眼中流泪'(8.86)"。①

海德格尔指出"他隐瞒"的希腊字不是及物动词(那么是带反身性的不及物动词),应该译成"他保持遮蔽"(er bleib verborgen)。即是"遮蔽"自身的持续,而不是对可及之物或人的"遮蔽"的为他性保持。表面看没有差别,仔细看,前者是着眼"遮蔽"自身的动词性,而后者的"遮蔽"随着所及之物而物态化即名词化了。换句话说,遮蔽已是存在本身运作的存在状态,而不是仅仅为着遮蔽存在者的遮蔽——纯然一个手段而已。联系伊壁鸠鲁的著名警告"活在隐蔽中","保持遮蔽"的意思已经表明了一种"人在人中间应有的在场方式"。也就是说,人活在世上"起支配作用的是一种遮蔽状态"(286)。

奥德修斯的"保持遮蔽",至少在费埃克斯人那里两天做客的头一天,的确是因为"害怕"费埃克斯人而"在警觉、克制中保持隐匿和遮蔽"。但这还是一种外在的关系,即,海德格尔说的,希腊人的经验侧重的不是自己作为"主体"对他人作为"知觉客体"的"认识－显现",毋宁说,人的"在场的基本特征是由保持遮蔽和保持无蔽来决定的"(287)。

---

① 转引自伯纳德特《弓弦与竖琴:从柏拉图解读<奥德赛>》,程志敏译,华夏出版社 2003 年,第 65 页。

对于现代读者,“希腊人的经验”几乎是无法理解的,我面对他人不是一个主体对一个客体的认知关系,那是什么?我不随时都在看你吗?事实上,奥德修斯始终处在被神看、被他人看之中。如果只是这样理解,那么,奥德修斯“蒙头痛哭”就是对付他人的一个手段。一般人尤其是现代人似乎只能这么理解。例如,后来奥德修斯赢得了费埃克斯人的信任与尊敬,还接受了他们的礼物,感到彻底安全了,又能凌驾于费埃克斯人之上,这时,他让德谟多科斯唱一首关于特洛伊木马的歌,听到动情处公开流泪,不再“蒙头痛哭”,其自信心表露无疑(同上,第69页)。

如果是这样按史诗讲述的表面情节理解,海德格尔的解读就会落空。然而深刻地解读荷马史诗,才能察觉海德格尔的解读真实地进入了古代希腊人的经验。

“我是谁?”特别是对那些进入历史事件甚至决定历史命运的人物,“我是谁”始终都是一个问题,它的答案并不在别人的眼光中,不在神的观看中,也不在自己的愿望中,它是一个不断在事件中“沉入-闪现”的过程,即“遮蔽-解蔽”的蜕变形成过程,奥德修斯至少在荷马史诗中的“在场的基本特征”正是“由保持遮蔽和保持无蔽来决定的”。

> 凡人一方面分裂成了野兽与神明,另一方面分裂成了羞辱与荣耀。奥德修斯也许选择了“自我不透明性”。(同上,第69页)

现代人习惯于明确标榜自己的身份和观念,仿佛一切都是单面的、确定的、透明的,像马尔库塞描述的“单面人”和萨特说的“透明人”,然而古代人只“存活于隐蔽之中”,即本能地懂得自己生存之“显即隐”的关系,故而才有来自于存在的“保持遮蔽”的表达,话语多寓言、多比喻,真假难分。据说,现代人不同于古代人是民主自由带来的进步。是否如此,或许在所谓民主自由中可能隐藏着另一种形式的更大的遮蔽,如“欲望同质化”,姑且不论,古代的经验毕竟不同,不能用现代经验理解“保持遮蔽”,似应得到证实和重视了。

遗忘乃遮蔽之命运

还有更深一层的意思,那就是"遗忘"。"害怕"是对别人,而"遗忘"则是对自身。"装得像真的一样"就是以"遗忘"做前提的,至少自己要对自己的"装"信以为真,才算是个高明的伪装者即遗忘者。"遗忘的特性是自行隐匿,陷入它的遮蔽的特有旋涡之中。希腊人早已经把遗忘经验为一种遮蔽之命运了"(288)。仔细想一想,正是遗忘,自己才以为自己无蔽,而此无蔽不正是更好的遮蔽吗,所以,遗忘乃是在场的无蔽即遮蔽的这样一种存在方式:"我们在这时候连同我们与遗忘的关系一起陷于遮蔽状态中"(289)。

奥德修斯真正"害怕"的不正是自己的"遗忘"吗? 自己明明拒绝了成神的诱惑而选择了"终有一死的人"的生活,却又割舍不掉"不朽荣耀"的欺骗性目的,并保持在"不朽荣耀"的遮蔽之中。还有神与人、崇高与渺小、胜利与苦难、以及为忠诚爱情而发动的战争却充满了背叛与淫乱,神尚且招架不住,何况人陷入的两难。它们统统都是希腊人"保持遮蔽"的初始经验之存在悖论的来源。然而所有这些都隐藏在海德格尔没有言说的言说中,以至我们不得不忍受艰难的"自行无蔽就是自行遮蔽"的"存在道说"。

[插一句:高阳酒徒刘邦,当了皇帝之后,如何对待自己高阳酒徒的出身? 刘邦皇帝的身位应该如何证成? 是一个本质的逐渐显现,还是解蔽显现中发生了转折? 是完全个人能力使然,还是外部使命的降临? 等等。即便不能做非此即彼的回答,其综合生成不能不说是一个神秘的证成过程。]

"永不灭者"

回到文本上来,残篇第十六中,"保持遮蔽"不是对人,而是对"永不灭者"——所指为何?

海德格尔对希腊词语的分析,特别是名词向动词的转换、分词的二重性、否定词否定的限度,力求在细致地深入中"让生动"起来,为了复活赫拉克利特"如何"思考"永不消失"。

现象学是在"意识"中激活"记忆"使之"当前化";存在哲学却是要在"词语"中激活"曾在"——通过"遮蔽-解蔽"运作——使之"当

前化"以显示其"能在"。在这个意义上,"语言"才是"存在"的"道说"。

可惜,我不识希腊语,我不得不免去希腊词语的分析,直接将海德格尔的思入方式描述出来。

首先悬置现代思维熟悉的"主体",因为正是这种"主体性思维"一上来就将译文定格在"'永不消失者'——某人——'保持遮蔽'"这样的主客关系中了。也就是说,一切都囿于"名词性"的命名中。

应该走近赫拉克利特。这句箴言的开头和结尾是"沉落(消失)"和"遮蔽",说的是相同的活动,应该由此发觉赫拉克利特是想进入即"有所追问地活动于遮蔽领域"。(291)"永不消失者"显然就是"那个永不进入遮蔽之中的东西"。

["永不消失者"的德译文"vor dem, das nie untergeht",要硬译应该是"在那永不消失的状态前",译成"东西"是太拘于定语从句的名词性状了。古汉语中的"者",并非完全实指"东西",也可表示行为的状态,甚至语气停顿的启示性等。这里也一样,它其实指的是"永不消失"这一动词的"活动"。]

如果是这样,"遮蔽始终被排除掉了"。这个箴言根本就不在遮蔽领域中活动,而是在截然相反的领域中活动。(291)

这可以从"永不消失者"的否定意向转变为肯定意向中获得:"持续涌现者"。海德格尔认为这个词(φυσις,即"涌现"、"自然"),是"希腊思想的根基和深渊"。表明,"这个箴言的道说乃活动于解蔽领域,而非活动于遮蔽领域"(292)。

接着是对否定词"不"和副词"任何时候"将"消失者"围了起来的句式分析,并指出,"消失者"是分词,我们太过于侧重分词的名词性,而忽略了它的动词性,只要注意到这种忽略,我们立刻可以转换成这样的理解:"确实向来不消失"——"始终持续地涌现"。那么,我们就应该从这句箴言中领悟到:"赫拉克利特思考的是涌现,而且只是涌现"(294)。

由此可以看出:表现出来的名词命名着"遮蔽"——"永不消失者"就是"永不进入遮蔽",以及如何"保持遮蔽";而推动着的却是动

词“解蔽”——“永不消失者”就是“始终持续地涌现”或“向来持续地解蔽”。因而,“在永不消失者面前保持遮蔽”,即是“在向来持续地解蔽中保持遮蔽”,赫拉克利特思考的应是双重的东西:“遮蔽与解蔽”——“并不是作为两个不同的、仅仅被推到一起的事件,而是作为一和同一者(Eines und das Selbe)”(294)。

[注意,这里的“一和同一者(Eines und das Selbe)”,按海德格尔力图“把形而上学带到其边缘”的临界状态的思想,决不能理解成“本体论同一”的“同一”,联系整个句子理解,应理所当然地把“同一”解释成“遮蔽就是解蔽”同一运动,这又只能在非同一的“裂隙”中才有可能。]

[或许还有一种解释,“永不消失者”即“持续涌现者或向来持续的解蔽”,赫拉克利特如果指的“光”,那么这句话就应该是“人如何在光中保持遮蔽?”甚至,他想说的是“光本身就是双重遮蔽”。]

海德格尔承认,这种名词中隐藏着动词——遮蔽即解蔽——“没有比赫拉克利特说得更为清楚而又神秘的了”(295)。

由此引出残篇一百二十三。

二 残篇第一百二十三:“自行解蔽拥有自行遮蔽”的“自然”

接近 Herangang——喜欢隐匿 versteckt sich gern

残篇第一百二十三的德译文(Das Wesen der Dinge versteckt sich gern.——斯耐尔希德对照本),译成中文:“事物的本质喜欢隐藏起来”。若按希腊文直译应是“自然(φυσιζ)喜欢躲藏起来”。

海德格尔说德译文用“一种陈词滥调”去译赫拉克利特,所谓“事物的本质”是“从柏拉图以后才得到思考的”(295)。

“躲藏”的希腊字和“自然”(即“涌现”、“自行解蔽”)的希腊字有一种非常临近的关系,这句箴言意思是说“自行解蔽热爱自行遮蔽”。

下面是逐层揭示或显现的意思:

涌现之为涌现向来已经喜好自行锁闭。(296)

"自行锁闭"又是一种"庇护",它"保证着自行解蔽的本质",因而反过来就可以理解成"在自行遮蔽中起支配作用的,乃是自行解蔽之喜好的抑制状态"(296)。这其中隐含着一方赐予另一方自己的本质,进而呈现出"涌现(来自自行遮蔽)赠予自行遮蔽以恩惠"(297)。

海德格尔想达到赫拉克利特思想的近处:"自行解蔽不光是决不排除遮蔽,而倒是需要遮蔽,才能如其本质现身那样本质地现身,才能作为解蔽而本质地现身。"(297)所以,"涌现"和"永不消失"这两个希腊名称命名的"是由解蔽与遮蔽的漂浮不定的亲密性所创建和贯通的那个领域。"(297)其亲密性就是"一"的"统一性"和"单一性"。后来海德格尔又用它来称呼"天地人神"的"亲密的区分"。所以,这里强调"亲密的统一",和那里强调"亲密的区分"并非自相矛盾,而是"亲密性"其中应有之义。

第一百二十三中的"喜好、热爱",与在第五十四中"不明显的和谐"乃是同一的,都意在表明"解蔽与遮蔽借以相互归属的那个嵌合(Fuge)"。(298。我将"相互结合"改译成"相互归属"。稍晚三年的《阿那克西曼德之箴言》就是这么用词的。)

抽象不得、具象也不得的悬

下面一段说明很有意思。海德格尔认为前面的解释已经"降低了不确定性",但仍然没有摆脱"无形象、无定位"的"抽象阐释"。一方面要小心避免把"永不消失者"解释成亚里士多德式的"最高的种",指出它是"一切领域的领域"、是这样一个"地方"(Ortschaft),任何所属的归属"都以之为根基"、"一切东西都为之生长出来",因而是"绝对具体的东西";另一方面又格外警惕:"我们不可过于匆忙地用诸如'具体'与'抽象'、'感性'与'非感性'、'直观'与'非直观'之类的区分来袭击赫拉克利特的思想",因为"赫拉克利特思考着绝对不能直观的东西"(298-299)。

这岂不是说,非意向性的思想完全是可能的而且早就存在于前苏格拉底思想家的思维之中。不仅如此,对西方哲学传统而言,海德格尔走得够远了,以至连他自己都难于适应。不能具象得像形而上学

"本体"那样,但也不能抽象成"无形象、无定位"的状态,总得找出"绝对具体的东西"来,于是,把"最高的种"换成"最根本的领域"、"地方"——"根基"——还是要带上一点形而上学的尾巴。要西方人完全换成中国老子式的思维"无状之状、无象之象的大道无形",实在太不可思议了,如海德格尔者尚不可能,其他可想而知。

其实,这种抽象不得、具象也不得的状况,正是赫拉克利特探访"存在"之思的原始经验。除了"涌现"、"永不消失"、"持续涌现(着)",还有"生活"或"持续生活(着)",最后是"火"。海德格尔说它们"都是同一个东西"(301)。

特别是"火"。

三　残篇第三十:"火"的"生活世界"

赫拉克利特用"火"来命名的那个东西,"既不是由诸神的某一位也不是由人类中的某一位生产出来的东西"。虽然它就是"宇宙"、"世界",我们仍不能按宇宙学和自然哲学的方式来表象它。

火的三层意思

海德格尔注意到"火(*Πυρ*)",在表面上指涉着圣火、炉火、营火、火把的闪烁、甚至繁星的闪烁,但在"火"中起支配作用的是"照亮、焕发、照耀、微弱的闪耀,把一种光明的浩瀚之境开启出来的东西。不过,在'火'中也贯穿着消灭、结合、锁闭、熄灭"(302)。因而可以猜测,"当赫拉克利特谈论火时,他主要思考了有所澄明的支配作用,那种给予尺度和剥夺尺度的指引(das Weisen)"。有人考证出,对赫拉克利特来说,"火"同时意味着"沉思冥想者",为万物指示路向——发放和回归的路向。

火就是逻各斯、宇宙的心脏。围绕着火的就是"涌现"、"自然"、"和谐"、"战争"、"争执"、"热爱"、"一",等等。

正视"火"的意象,使得"永不进入遮蔽之中就是从自行遮蔽中持续地涌现出来"获得了生动的可理解性。这是一种被思为的"纯粹的澄明"。诸如"澄明乃是沉思着-聚集着的带入自由之域中,乃是在场

之允诺”(303)。

每当读到这些海德格尔行话,你就可以想象到,他进入完全的澄明之境了。希腊特有的阳光对把希腊当作自己精神家园的欧洲人尤其是德国人,几乎是无法摆脱的思想意象。即便如海德格尔者,懂得黑暗、星光,仍然止不住全身浸透在纯粹光明中的向往,黑暗终究不过是光明的一个逻辑陪衬而已。

[由此我想到,西方哲学或语言哲学甚至政治哲学,基本走的是“光”的路线:“确定的不确定者”,即由光而晕、昭然若揭、大而霸之;东方或中国哲学或语言哲学甚至政治哲学,基本走的是“玄”的路线:“不确定的确定者”——负阴抱阳、知白守黑、大而化之。因而西方容易急功近利地现得,东方特别是中国,只有“极高明”才能“道中庸”,得而不失地两兼。这是后话了。]

当读到老子“知其白守其黑”的箴言时,他当然会砰然心动,也能揣测其奥义,但只要回到自己的语言中表达,光明的强势话语仍然是身不由己地凯歌般行进着。可见,老子那种“知白守黑”、“负阴抱阳”的均势(用现代的话说“悖论式偶在”),甚至更根本地看重“上善若水”的“水”之“生息吐纳、命脉悠长的柔韧”,没有大力量是不能懂得的,“相辅相成”也才不至于到底落了“相生相克”的言筌。回想起来,东西方到这里来对话,岂不更能领略存在之“劝说”、“探访”?海德格尔墓碑上的那一颗“星”,等候的难道不是东方的黎明?

四 残篇第五十三:“终有一死者”

“某人”

所有上面的“劝说”归根结底要落实到“人”身上来,但不是落到所有人的身上,而首先只落到“某人”身上——他不是诸神中的某个神,也不是人类中的某个人,而是特殊者的“某人”——他是思想家而且是以日神和月神自居的思想家,所以,这讲出的话或许就是他与“凝视者”(即诸神)的对话,然后为一个终有一死者所提出并向所有人讲出:“在永不消失者面前,某人究竟如何能保持遮蔽?”

海德格尔用残篇第三十、第五十三来支持自己的揣度。得出什么呢？澄明不是单纯的照亮和光照，它乃是在从遮蔽而来进入解蔽之中的持存，即解蔽着又遮蔽着的在场者之在场。所以，澄明一定是有所庇护的，甚至澄明本身也在庇护之中。

在一种意义上，诸神和人类为光所照亮，以至于他们不能躲避这种光而沉入幽暗，但决不仅仅如此，

> 正如遥远之物归属于远方，同样地，在我们眼下所思意义上的被解蔽者，也依托于那种有所庇护、保持和抑制着被解蔽者的澄明。按它们的本质来讲，它们已经被安置、聚集入神秘之遮蔽者中。（305）

“正如遥远之物归属于远方”，猛然读着这句漂浮起来的话，虽近在眼前出现却有着奇特的间离效果：一下拉远了近前敞亮的景象，原来它们来自“神秘的遮蔽处”。“正如”《存在与时间》只是上手的状态，澄明的不过是“此在中心结构”，拉远了看，作为“此在”的“人”——“终有一死”，且还要在“天、地、神”之间，像特拉克尔的《冬夜》，漫游者都“从幽暗路径走来”，跨越“被痛苦化成石头的门槛”，才聚集到“清澄光华的亮光”之中，领受神恩的“面包和葡萄酒”。[①]

这里不仅有时间，尤其还有空间，遥远的就在切近之中，即在有所澄明的庇护之中：“澄明的闪烁本身同时也是一种自行遮蔽，而且在此意义上讲也是最幽暗晦涩的东西。”（309）

只有太实际、太功利的人，才不知道这最幽暗晦涩的闪烁像金子的光芒难于把捉。于是，残篇第九说：

“驴吃秕糠，不要金子”（308）。

---

① Georg Trakl《冬夜》 “雪花在窗外轻轻飘拂，晚清的钟声悠悠传扬，屋子已准备停当，餐桌上为众人摆下了盛宴。只有少数漫游者，从幽暗路径走向大门，金光闪烁的恩惠之树，吮吸着大地中的寒露。漫游者静静地跨越，痛苦已把门槛化成石头，在清澄光华的映照中，是桌上的面包和美酒。”（痛苦是在分离着和聚集着撕裂中的嵌合者）

下篇 道:秩序与句式

——读《道经》二十八章

《帛书老子》道经二十八章[①]

甲本:

知其雄,守其雌,为天下溪。为天下溪,恒德不离。恒德不离,复归婴儿。

知其日(荣),守其辱,为天下浴(谷)。为天下浴(谷),恒德乃(足)。恒德乃(足,复归于朴)。

知其(白),守其黑,为天下式。为天下式,恒德不贷(忒),恒德不贷(忒),复归于无极。

朴散(则为器,圣)人用则为官长,夫大制无割。

乙本:

知其雄,守其雌,为天下溪。为天下溪,恒德不离。恒德不离,复(归于婴儿)。

知其白(日),守其辱,为天下浴(谷)。为天下浴(谷),恒德乃足。恒德乃足,复归于朴。

知其(白),守其黑,为天下式。为天下式,恒德不贷(忒),恒德不贷(忒),复归于无极。

朴散则为器,(圣)人用则为官长,夫大制无割。

1973年冬湖南《长沙马王堆帛书老子》出土之前,据说流行的《老子》主要有四种:晋严遵《老子指归》、隋《河上公本》、魏王弼《老子道德经注》、唐傅奕校订《古本老子》。其中以"王本"、"河上公本"为盛。此处仍以"王本"为主要参读本:

---

① 《帛书老子校注》,高明撰,中华书局,1996年,第369-371页。"王本"即王弼《老子道德经注》

王本：

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。

知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。

知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。

朴散则为器，圣人用之则为官长，夫大制不割。

一 直观印象

手头只有关于老子《道德经》的四部半书（按建国后出版年代序）：

《老子校释》朱谦之撰，中华书局 1984 年——（Z）；

《老子新译》任继愈译著，上海古籍出版社 1985 年——（R）；

《帛书老子校注》高明撰，中华书局 1996 年——（G）；

《简帛老子研究》（美）韩禄伯著 邢文改编 余瑾翻译 学苑出版社 2002 年——（H）

《郭店老子——东西方学者的对话》（美）艾兰、（英）魏克彬原编，邢文编译，学苑出版社 2002 年——（A）。

初学，只能就便在此小范围读之。[①]

读它们有一种奇怪的感觉，好象大家的精力全部倾注到版本、字句的考证校注上，对其中的“意义存在”并不上心，仿佛那是字句考证校注中自明的事。

或许也是。

像清人易顺鼎仅依庄子《天下篇》就断定：

后人不知“辱”与“白”对，以为必“黑”始可对“白”，必“荣”

① 行文中凡引四部半者，只注所引文本代号加页码，如（G 369），不另行加注。

始可对"辱",如是,加"守其黑"一句于"知其白"之下,加"知其荣"一句于"守其辱"之上,又加"为天下式,为天下式,常德不忒,复归于无极"四句,以叶"黑"韵,而篡改之迹显然矣。……王弼已为"式"字等句作注,则篡改即在魏、晋之初,幸赖庄子所引,可以考见原文,亟当订正,以存真面。(Z113 - 114)

按这位注家的考证,"王本"中第二段"知其白"后到第三段"守其辱"前的"守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极。知其荣",全都是后人因不懂"辱"可与"白"对而妄为杜撰窜入的。于是,至为关键的一段"知其白,守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极"就被这个考证一笔勾销了。

此种有根有据的武断,只有经过新的考据,如《长沙马王堆帛书老子》出土问世,才能不攻自破,以正视听,至少其"魏晋之初篡改之迹显然矣"的断言失效了。足见考据以订正原本真迹毕竟是第一位的,特别是像《道德经》这样远古的残篇断简式的文本。难怪古人读书重字句考证注疏,小学工夫不到,大学岂能悟得的。

同样道理,1993 年秋湖北荆门《郭店竹简老子》出土问世,时间上推至公元前 4 - 6 世纪,比《长沙马王堆帛书老子》更早,于是又有多处重大修订,仅以两例为证。

一是道本非物

通行本《老子》二十五章:

(1)"有物混成"(R 113)

郭店竹简本:"有状混成"(A 158)。由此排除"道是物"的解释;道若是物,就有形可见,与"道可道非常道"的无名无形不通。郭店竹简本的"有状混成"似可提供合理解释,"状"言卦象、象数,于是有"无状之状,无物之象"的解说,得"道有象而无形"。

(2)"独立不改"(R 113)

郭店竹简本:"独立不亥"(A 161)。

按《说文》,"亥"以之为"兼",相比相匹之意。那么"独立不亥"可理解为"独立无匹",即"道外无物"唯道而已的意思。

二是道不反儒

(1)通行本《老子》十八章:“大道废,有仁义”(R 98)。

郭店竹简本丙组:“故大道废,焉有仁义”(A 165)。

“焉”,在帛书中甲本作“案”,乙本作“安”。校注者多迁就通行本将“道”与“仁义”对立起来的主旨,使叛逆者反儒,保守者贬道,故将“焉”或“安”解释成肯定的“于是”,或干脆放到句尾做语气词。只有郭店竹简能提供合理的解释,即还原为“道”与“仁义”的正当关系,将“焉”或“安”解释成疑问或反问词:“如果大道被废弃,怎么会有仁和义?”虽然,“道”不反“仁义”,但在时序上或哲理上,“道”似比“仁义”更原始、更本色。

(2)通行本《老子》十九章:“绝圣弃智,民利百倍。绝仁弃义,民复孝慈。绝巧弃利,盗贼无有”(R 99)。

郭店竹简本:“绝知弃辩,民利百倍。绝巧弃利,盗贼亡有。绝伪弃诈,民复孝慈”(A 164)。

绝弃的分明是“辩”、“巧”、“诈”,不是“仁”、“义”、“圣”。

如果《郭简老子》中甲组第一节“绝——弃”句式中的“绝”,(H 47)有的人读作“继”,则变成典型的“取舍句”:“继——弃”。继——“智”、“巧”、“化”;弃——“辨”、“利”、“虑”。则当另解。[1] 此处存疑。

由此可见,考据原初,辨别真伪,才能确立元典正当的解释效力。然而眼下,距离仍如咫尺天涯,任何解释都难免“如临深渊、如履薄冰”的危险。

一个初学者,岂能幸免。

二　校、注、释“传统”

上述四种《老子》,基本沿袭了传统的校、注、释方式。帛书前的《老子》,“二十八章”可谓“大同小异”。所谓“大同”,主要指“秩序”:

① 参见《郭店楚简〈老子〉释读》,邓各泉著,湖南人民出版社,2005年,第6页。

雄—雌————婴儿
白—黑————无极
荣—辱————朴

即秩序指归于“朴”,为了落脚于“器”,直显圣人之“用”:

朴散则为器,圣人用之则为官长,夫大制不割。

朱谦之《老子校释》“序文”言:“即取景龙碑本为底本,以与敦煌本、遂州碑本、旧钞卷子本、御注本、严遵本、河上本、王弼本、傅奕本、范应元本互相参校,并加考订”(Z 5)。不可谓不全了,即便如此,“大同”亦如上述。

“小异”则在字句校注上。不同的校注支撑不同的释义。摘其要如下:

“知雄守雌”句。

王弼注:“雄,先之属。雌,后之属也。知为天下之先者必后也。是以圣人后其身而身先也。蹊不求物,而物自归之。婴儿不用智,而合自然之智。”或“圣人则去尊显而守卑微”。

高明据此解说:“因成水所归趋之溪,故真常之德永存不逝。因常德永存不逝,故复若无欲无智之婴儿,即复真常自然之德也。”(G 270)

朱谦之在自己的校释本中说:若作“溪”,虽可“表卑下之德”,但“与下文‘为天下谷’义重”。因而“作‘奚’是也”,“奚乃古奴仆之称”,并引申为“犹今言公仆,与知雄守雌之旨正合。”(Z 112)

愚读不得不按:朱谦之先生真的相信古代的“奴仆”就像今天说的“公仆”吗?这是怎么考证的呢?

“知白守黑”句。

据《庄子·天下篇》,此句真伪历来受猜疑。前引清人易顺鼎

的“考证”至今还被注家作为把“知白守黑”句列为莫须有“黑户”的明证。

高明据《帛书》为此句正名，但在释义上，仍依王弼本“反终”之说：“婴儿纯真无欲，乃为人之本原；无雕无凿之朴，乃为木之本原”。又据宋儒周敦颐《太极图说》“无极而太极”，将“无极”解释为“宇宙本体”。最后总结此句的义理为“不可有为，不可身先，不可求仁、义、礼之功，常守无为之道，如此尚可全足”(G 375)。

“知荣守辱”句，大体如上。或者更准确地说，其他两句的校、注、释，都不过在此句的“仁、义、礼”层面上附会一番。

任继愈先生的《老子新释》，二十八章的按语把“新译”点得一目了然：“老子用柔弱、退守的原则来对待生活，进行政治活动。他认为这样做就不会吃亏。”

愚读不得不按：为什么要这样解释老子？非要把老子解释到中国人的“劣根性”中去，动辄捉摸“吃不吃亏”，不如此解释便不得“民心”似的，如此一来，老子倒成了为“计较得失”而“攻于心计”之“劣根性”的总根源。如果中国的元典都这样做拉下来的低俗解释，同西方将元典提上去做崇高的解释比较起来，中华民族现状的“委琐”真算得“活该”地渊远流长了。呜呼！

三 “秩序”疑问

帛书甲乙本另有共同的秩序，且与传统各本迥异：

雄——雌————婴儿
荣——辱————朴
白——黑————无极

帛书甲乙本的秩序，指归于“无极”。由此显示其“朴”的中间位置：从“婴儿”经由“朴”终达“无极”，完成自然之道的周期，圣人才懂

得“器”何去何从,如何“用之”才能达到“大制无割”。

此种原本不同的“秩序”意味着什么?值不值得深究一番呢?

“婴儿”——指“生命的诞生起始”。

“朴”——“朴”、“素”,不是低级、初级的未成熟之意,而是所依托的本,如诗经中“巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮”中的“素”,即绚烂依托的本色。

“无极”——无端、无形,“无形者形之君也,无端者事之本也”。它正是无可道、无可名的“大而化之”(“无极”就是“无极”,不是“有极”,不是什么“太一”、“太极”、“终极”的实体开端)。

三者的层级或秩序表示:

生命之本——生活之本——自然之本。

“生命”即人之始,尤其是可直观着人之始的自然状态,即阴阳合和或天人合一结胎成形的“婴儿”——“无状之状,无物之象”——从此开启了“生命”的自然,“天、地、人、道”四极才得以全足,于是“道”才可以“德”。没有生命,“德”何之有?所以,《道德经》必须以“生命”为真正的开始,故正名正序为《德道经》。

“生活”应指从伦常到政治的社会生活,如“社稷”,当然有仁义、有荣辱。这本来是儒家的领域,但在《德道经》中儒家尚处在完全不同的定位中,其儒学的意义也因不同的语境而变更了,因而更切实了“儒性表里,道一贯之”的渊源。

“自然”,与其说是“人性”或“人的本性”,不如说是“道性”(“道法自然”)引导的“人的本性”可向往的“大而化之”的极至——“大道无形”的境界。

尽管三本如一,但在显现的形式上不同而层迭:雌雄不离生命,荣辱不离素朴,阳阴(白黑)不离道之无极;“生命之本”经历“生活之本”,毕竟到了“自然之本”才算到了老子道经的“堂奥”之地。然而它之深不可测,并非有底(本体一)太深不能看到,而是它本身就不属西方“奠基”的“底”之类、即不是“本体”、“实体”之类,它本来“无极”(“极”之化)、“无形”(“形”之化)、“无名”(“名”之化)——这才是

“德道”的最高境界。

记住这种非西方形而上学或意识形态所能类比的“境界”，至为关键。海德格尔在《赫拉克利特》中解读“残篇第十六”时说：“就其内在的重要性和指引范围来说，也许我们应当把它看作第一位的”。[①] 这种眼光也非常适合我们解读的老子《道德经》第二十八章，对它我同样可以这样说：“就其内在的重要性和指引范围的总体性来说，也许我们应当把它看作第一位的。”

四 “句式”取义

不可得的“道”又如何“德”呢？意象之，有式。

看“式”：“知一守”二重的“复归”。

“知白守黑”犹如“负阴抱阳”式，不能偏执取舍的。“复归”也不能做“单向线性”的理解。

“郭店竹简”的讨论者注意到了“老子”中几种不同的“变化”(A 161)：

1. 变(按照时间的推移逐步地变化)
2. 易(从一件事物变作另一件事物)
3. 化(完全改变，甲变成了乙)
4. 迁(从一处变至另一处)
5. 改(根据甲的一些外在的、独立的标准或模式，来改正、改革、改进乙)

此种关注细微的差异以区分乃至分类，非常必要。但其中“易”与“化”的差别在哪里呢？“化”是老子也是中国经典中极重要的思想(试不以西方的“范畴”规约之)，如“大而化之”、“出神入化”，难道“化”仅仅是“甲完全变成了乙”吗？从一个具体的东西变成了另一个

① 海德格尔《演讲与论文集》，孙周兴译本，北京三联，2005 年，第 283 页。重点原有。

具体的东西,“易”就够了,何必再要“化”? 应有不同的解释,事实上原本就存在不同:

“化”相对变化之物乃是变化本身,这是一层意思;

更深一层的意思,“化”更应该是“道”或贴近“道”的自我显示或向自我的显示指引,因而,它根本地脱离了“有形”的变化。总之,它显示或指向——“道”的无形之境。

在此理解的背景上,似乎也应该至少注意三种句式:

> 1. 取舍式:
> 绝圣弃智——见素;绝仁弃义——抱朴。(十九章)
> 生而不有;为而不恃;长而不宰。是谓玄德。(十章)
> 2. 回旋式:
> 无为而无以(不)为(三十七章、三十八章、四十八章);
> 是以圣人退其身而身先,外其身而身存。(七章)
> 3. 中和式:
> 万物负阴而抱阳,中气以为和。(四十二章)
> 知其白守其黑。(二十八章)

(还有别的句式,暂以三式为主。)

很显然,它与前述“易”、“化”的字义侧重“结果”上的区分不同,句义更侧重“过程即运动”以显示“道”之为“道”。

三式其实都难解,尤以“中和式”更难把握,如果弱化它的循环表象,颇类似“悖论式偶在”。

“回旋式”中,两例并不相同。先看“无为而无以(不)为”句。

甲乙本:“无为而无以为”。(G 2、54、421)意即:“无为又不以无为为之”,或“无为又不受制于无为”,两无限制地“虚”,落点“无为”。

流行本:“无为而无不为”。(R 139、163)意即:“无为才能无所不为”,“无为”是为了“为”,落点“为”。

两种解释背道而驰,谁是老子之所嘱呢?

《帛书老子校注》的撰者高明先生据《韩非子解老篇》的解释而赞

同“无为而无以为”(G 4);并指出,《韩非子解老篇》的解释意义完全符合《老子》思想——“所以贵无为无思为虚者,谓其意无所制也。夫无术者,故以无为无思为虚也。夫故以无为无思为虚者,其意常不忘虚,是制于为虚也。虚者,谓其意无所制也,今制于为虚,是不虚也。”——但在结论上却又落脚到“上德无为而无不为”,以至“互相抵牾”。于是,断定是后人在传抄中错将“无以为”抄成“无不为”(G 4)。

另见“三十七章”高明注:

> 老子原只讲“无为”或曰“无为而无以为”,从未讲过“无为而无不为”。“无为而无不为”的思想本不出于《老子》,它是战国末年出现的一种新的观念,可以说是对老子“无为”思想的改造。(G 425)

意义的阐释是一回事,最后的断定则是另一回事,二者之间孰是孰非,不是一个逻辑推论判断得了的。在没有更权威的版本和考证之前,此处仍可存疑。

比起“孔子”来,“老子”的文字与思想,在中国元典中,几乎一开始就处另类的边缘状态,因为它超常怪异、玄思虚远、神秘莫测,与堪称“人间正道”的儒家学说比,它要若即若离得多。如果西方,希伯来“神性”跟希腊“理性”是西方思想源头的内在张力表现,那么,老子的“道”跟孔子的“礼”亦应看作中国或东方思想源头的内在张力表现。

就意义玄远而言,我也倾向于“无为而无以为”。但是后人几乎完全接受了“无为而无不为”的句式,并视为老子思想的最高层次——“上德”。事实上,它又丝毫不避讳其中的“权谋”或“权术”,诸如“退者进也”、“与者取也”之类。不仅如此,几乎所有这类句式无一不解释成这种“权谋权术经”,连“无名”、“无形”、“无极”都解释成同“无为”一样“无不为”。如王弼注“三十八章”:“用夫无名,故名以笃焉;用夫无形,故形以成焉。守母以成其子,崇本以举其末,则形名俱而邪不生,大美配天而华不作。故母不可远,本不可失。”(G 375)似乎老子的“道”就是如此这般“以无玩有”地玩“权力”于股掌之中。人们把

这叫做老子《道德经》的精髓。相形之下,孔子无非一个“圣人”而已。

但是,若按“无为而无以为”来标示“上德”,我们来看看,境况会有什么变化?按韩非子的解释,这个句式的要义是“虚而不制于为虚”即“无所制也”,既表现为“无为”(不受“为”的限制),也表现为“无以为”(也不受思“无为”的限制)。在我读起来,它全然是一种“临界”或“临深渊”的表述——真正的“玄而又玄,众妙之门”(G 227)。换句话说,老子并不以追求最高权力(“大而独尊”)为最高目的,而是以追求“知其白守其黑”的“无极”(无即化,化“极”的“大而化之”)神秘莫测之境。简单地说,不是要追求实位的“伯”,而恰恰是要达到将实位“伯”化解掉的“化”。

借此插一句,不应该动不动就把它们套进所谓“对立同一”的“矛盾”中。黑格尔所谓“对立同一的矛盾”,是借中介转化为更高者同一以达到矛盾之解除的。所以,对立是假象,同一才是本质。它归根结底是一元论——“本体”一元,故“形而上学”即“本体论同一”。即便在西方,也有“矛盾”概括不了的东西,例如“二律背反”,例如“悖论”,例如“裂隙”,它们的“差异”是“同一”消除不了的,也不会在“转化”中消失于“更高的同一”。换句话说,“非同一的差异”(如“存在论差异”)或“悖论式偶在”、“裂隙”毕竟不能等同于“同一的差异”。西方尚且如此解除“形而上学同一”的逻辑套路,中国为何将毫不相干的老子的“道”硬要往里套呢?(非入套的“参照”则是另一回事)

作为中国元典之一的《老子》,其老而又老的字词句式应阐发出独立的不假外求的自因特征。自己不思张显,只习惯性地套入别人的概念范畴,以为借此阐发了,其实只能是同化于别人,反淹没遮蔽了自家的真谛。

“回旋式”另例“是以圣人退其身而身先,外其身而身存”(G 251、252),已是时间中的行为了,当然归属于德行上的“修为”。做得好是“上德”,做得不好即学得皮毛则很容易做成“伪善”的,因为它归根结底地是要落脚到“先”、“得”、“为”之上。

看起来最好理解的是“取舍式”,其之所以好理解,是人们只看表面的“要什么不要什么”,而看不到它真实的“显－隐”运动。也就是

说,把"显"当作"取",把"隐"当作"舍"的"取舍式"对待了。——它既是"自我意识"的不当,也是"自我表达"(自我陈述)的不当,以为"绝圣弃智"、"生而不有",二者取其一,要什么不要什么,尽在"一目了然"中。

然而,此章未必就像历代注家轻易解释的那样理所当然。人们往往把"绝圣弃智"解释死了,老子就只能被断定为严守开端("归真返朴")的"原教旨主义者",如相信进化的启蒙人士那样判他一个"抱残守缺"。

可事情并非如此简单,完全可以有另外的解释。"绝圣弃智"谓之"见素","绝"、"弃",乃是隐去的意思由此而"显现"——"见"。"素"本来就是"圣"、"智"的本色——"素以为绚兮"。同理,"生而不有",生成、给出,但不据为已有,不是"欲将取之必先与之"的计谋,也不是"可恩赐者可主宰"的权谋。充其量这是"君主之德",而不是"圣人之德",更不是"天地之玄德"。

西方大家反而谨思慎言,决不把卢梭、尼采、海德格尔的"反科学技术倾向"看作保守倒退,真正的解释往往在"不敢如此断言"之后才有可能。

所以,遇到类似句式,解释需格外小心。今人的思维本来就在西方形而上学的套路中,动辄概念分析、非此即彼,辩证法不过是更高形式的非此即彼,习以为常了。

任何时代,不管智力水平多高,"智"本身决不能单单理解成知识学意义上的科学,即意识形态化的技术理性,只要这种现象发生——今天已经发生到无以复加的主宰地步了——"智"本身的"德性"(西方)和"道"(东方)就必然以"危机"的方式呼吁"绝圣弃智"以向自身回归——这无非是揭破已经不可置疑的"真理"面目,为了自身显示的指引—— 一个警醒句!佛家不也讲"当头棒喝"吗?可以设想三式应得的结构如下:

取舍式
回旋式 **>(显隐)中和式**

五　句式、节奏与秩序

再回头看二十八章。最先使人注意的是“句式”引起的“节奏”。

王本：

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。

1　2　3　3　4　5

三拍节奏，且单向线性推进：1推2，2推3；重复3，3推4，4推5。其所以如此，盖因“知/守”被分解成高低的“取舍句式”。

甲乙本：

知其雄守其雌，为天下溪。为天下溪，恒德不离。恒德不离，复归婴儿。

1　2　2　3　3　4

两拍节奏，而且两拍不断累计地加大迭进，最后使“复归”成为负载前面整体的“复归”，而不仅仅是承已之前的单向传递式“复归”。之所以有这样的句式节奏，当然要立足在“知—守”的不可分又不可合的“中和句式”上。

从这里可以感觉到“字词”、“句式”、“节奏”、“秩序”的内在韵律之律动。

再体悟“句式”与“节奏”引起不同“秩序”之不同“境界”。

知雄守雌——(为天下溪，恒德不离)——“复归于婴儿”
知荣守辱——(为天下谷，恒德乃足)——“复归于朴”
知白守黑——(为天下式，恒德不贷)——“复归于无极”

横读:句式。

这里完全没有"非此即彼地取舍"或"由此及彼地归结"之意。宁可说,"知—守"是必须相辅相成地共存共生。只是"知"张显而"守"隐忍,然"隐忍"并非卑微避讳,而是对"张显"有度的节制,不致僭越无度遭来物极必反。这不是故意玩弄的策略权谋,而是"知—守"中和复归的本位所致。须知,"复归"的"终"即是"始"的"无极"。但不在"循环"的时间意义上,而在消除不了差异的"悖论-偶在"的空间意义上,毕竟"雄"不是"雌","荣"不是"辱","白"不是"黑",两者应是显隐相依的二重化。故而反过来说也一样,之所以"知—守",乃本源使然:"婴儿"本来就是"雄雌"不离而滋润(溪)之道,"朴"本来就是"荣辱"补足而敦厚(足)之道,"无极"本来就是阳阴不缺(忒)以生生不息之道。如此等等。

竖读:秩序。

竖读所显的秩序,几乎描述着"域中四大(人、地、天、道)"的演化,"天地"即"天下","社稷"之所在,于是转换成"人——社稷——自然"。这就是前面直观的"生命之本——生活之本——自然之本"。

插一句,有注家将"大"释义为"很也,非常也,也包含了极至之义",[①]即把"很也,非常也"看作"大"的本义,"极至之义"不过是"也包含了"的附带之义。虽然古代文言没有现代语法意义上的"副词"之说,但词义的实虚总是有别的。按这位注家的释义,"大"的虚义是本,实义反而是末,这总有点古怪。事实上,从《道德经》看,"大"本义应是"至极者"、"至尊者",如"域中有四大"的"大"。民间伦理称呼"父"为"大","母"为"二",政治称呼中的"大王",不是"王"之"很也、非常也",而是"王"之"大"者。不仅如此,综观《道德经》,"大"并非只落到实位的"极至"为止,更重要的是化实位为虚位,即"大而化之"才算达到无极的虚静之境——"道法自然"的化境。所以这个"大而化之"的"大"与"化",实乃《道德经》之精髓。

---

① 引自丁四新《楚简<恒先>章句释义》,见《楚地简帛思想研究》,丁四新主编,湖北教育出版社,2005年,第89页。

《道德经》中有相当多的章,看起来是就事说事,其实本身或背后都隐含着类似二十八章中的"无极"视域,甚至你可以把"无极"看作《道德经》的"图像"或"意境"。

没有这个总的视域,你就只能在一字一词中应对了。"王本"之所以将"朴"放到"无极"之后,完全是为了直接应和最后一段:

"复归于朴"——"朴散则为器,圣人用则为官长,夫大制无割。"

有的国外研究者也如此习以为常:"这种以'朴散则为器'承接'复归于朴'的编联似乎更为流畅通顺。"(H 208)

但也说不定这个"削足适履"的"流畅通顺"恰恰掩盖了深入"堂奥"的"要津"。

"绝圣弃智"是和"见素"联结平行配对的;"绝仁弃义"是和"抱朴"联结平行配对的。(A 148)如果前者是自然智力,以"素"为本,那么后者就是社会仁义,以"朴"为本。它表现在帛书的秩序上,"朴"乃中间的"生活之本",指从伦常到政治的社会生活层面,当然会有"百行殊类"的"器具之用"。一般的人,则只把"器"当"器"用,不懂得"器"是"朴散为器"(即"朴割为器"、"朴理为器")的道理,所以,自己反被器用而成"唯器是利"的"小人"(即"常人")。只有圣人,因从"知白守黑"中悟得"为天下式"的"式",它能使"恒德不失,复归无极"的自然之道。因而,虽"朴散为器"但仍守"天下式",即用器必以"官长"驭之,最终达到"大制无割",即顺其自然成全治理使"天下"之神器不致过或不足地割散败失,终而不回。

可见,"朴"作为"生活之本",是"生命之本"与"自然之本"的中间环节——"扣两端而执其中"谓之"极高明而道中庸"的"中庸之道"。抓住了它,就能让"生命之本"呈现于(复归于)"道法自然"的"无极"——这才叫做"大制无割"的"无形 - 中和"之境界。(恕我将儒道和解。孔子问道于老子终有所获。)

历代注家的解释即便长于《论语》也难逃"各引一端,崇其所善"的窠臼,何况《道德经》,不过偏取或线性缠绕罢了。

例如王弼注:

雄，先之属。雌，后之属也。知为天下之先者必后也。是以圣人后其身而身先也。……雌喜静好下，雄喜动好上。圣人则去尊显而守卑微，知雄守雌。（G 370）

"先、后、上、下、尊、卑"分得清清楚楚，要么作"取舍式"理解，分清"去"、"守"，"去尊显而守卑微"，要么作"回旋式"理解，亦取线性缠绕之势，"先者必后也"、"后其身而身先也"。这样的线性思维如何能理解"负阴抱阳"？但也终究说出了中国政治伦理的"主从德性双修"之"上德"的"中庸"特征。[①]

对"婴儿"、"朴"、"无极"，王弼注为："此三者，言常反终"。撰者集释为："'反终'，即反其本也。婴儿纯真无欲，乃为人之本原，无雕无凿之朴，乃为木之本原，宋儒周敦颐《太极图说》云：'上天之载无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也，故曰"无极而太极"。'是谓宇宙的本体，'无极'乃为宇宙之本原。"（G 375）

仍然局限在三者平推上，而且纯粹按字面疏义，连表皮的意义都得不到揭示。"朴"——"为木之本原"，何来"荣辱"？不过"借喻"或"转喻"而已。

至于今人在"宇宙的本体"之外又添"真理"新衣——"无极"就是"最后的真理"，[②]更令人哭笑不得，别人开始脱衣了，我们还忙不迭地穿别人脱下的衣。

显然，我们碰见了一个中西经典中最坚硬的核心："本体"、"真理"。究竟是不脱，还是脱呢？

六　海德格尔在《道德经》中发现了什么？

西方自柏拉图后，尤其自亚里士多德后，作为"本质"、"实体"的

① 参见拙文《知其白守其黑——"主从伦理"之政治秩序掩盖了什么？》，见《中国现象学与哲学评论》第七辑"现象学与伦理"，上海译文出版社，2005年。

② 任继愈《老子新译》，上海古籍出版社，1985年，第121页。

"一",和作为"现象"、"属性"的"多",被确定为"形而上学"实为"意识形态"的基本结构。既然大前提预设了同一,其作为联结的逻辑,则不过是处理同一中的差异而已。

"预设同一"在西方思想的渊源中有着根据:

一是希腊理性中的"至善",它给万物以"真理",同时也给人认识万物真理的"能力";①

二是希伯来神性中的"上帝"创世,它创造万物,同时也创造认识管理万物的人。②

A = B,必有 C。C 就是"上帝",就是"至善"。它们作为"最高者"乃是人与物同一相符的最终根据。所以,它们是西方"形而上学"或"意识形态"的总根源。表面看它们是西方思想"爱智慧"、"信上帝"的终极目的,实质上,更是西方思想追求普世性最高权力的"人性"模本。在这个意义上,"政治哲学"归根结底是"哲学的本质"。从尼采到施特劳斯,把西方的这根主脉抓得牢牢的了。

从这个意义上说,西方的神学、形而上学都带着明显的意识形态特征,即"有形"并以"最高存在者"为统摄者。

这个"假象"在西方思想史上不断有人揭穿,尤其被海德格尔所揭破。

海德格尔,毕其一生的思想都在将"形而上学带到其边缘状况"以"临界",③决不轻言"本体"、"真理",除非重新解释。(如何解释,不是本文的目的。)

当海德格尔踏上这条"道路"的时候,他才聆听到东方的老子《道德经》之"道无形"的声音,可谓"同声相应、同气相求"。

据说,海德格尔曾同萧师毅翻译过老子二十八章:

---

① 柏拉图《理想国》第六卷,郭斌和、张竹明译,北京商务印书馆,1986 年,第 267 页。

② 海德格尔《论真理的本质》,见《路标》,孙周兴译,北京商务印书馆,2000 年,第 209 页。

③ 海德格尔《从一次关于语言的对话而来》,见《海德格尔选集》下卷,孙周兴译,上海三联书店,1996 年,第 1024 页。

知其白守其黑，……

译成德文“那知晓其光明者，藏身于它的黑暗之中”。[①]

据说，海德格尔原译：“洞若观火之人会将自己遮蔽于黑暗之中。”[②]

它似乎来源于这样的理解：“为了在白昼望见星辰，易朽之人的思想必须让自己沉入黑暗深井。”以至，海德格尔嘱意将一颗星雕刻到自己的墓碑上。[③]

“星”——不就是守在“黑夜”中的“光”吗！多么惊人的“知其白守其黑”！

海氏的译文竟比“王本”的“取舍式”注解更还原为“中和式”释义：黑暗就在光明中，显即隐地二重着。它就是海德格尔理解的“复归于无极”的“道”或“道说”。后来翻译中断了。海德格尔感叹西方同东方的对话“为时尚未到来”。[④]

其实，海德格尔的思想，不妨以“知其是守其在”描述之。我这样做，显然是应了老子的“式”——“知其白守其黑”。或许，我们早就应该听到海德格尔在向古希腊前苏格拉底回归的路上它们相互默许的呼应。

海德格尔一路回走，不断抽掉形而上学家设定的“形而上学奠基”，使其显露出“存在者”与“存在”的“存在论差异”，直到前苏格拉底指引的“裂隙”，为了“把形而上学带到其边缘状态”。也就是说，西方已有思想家在蜕西方思想的“形而上学”的皮，我们呢？

七　道无形

我们自身的“形而上学化”也早就开始了，历代老子注家（其他注

① 引自波格勒《再论海德格尔与老子》，张祥龙译，见《世界哲学》2004年第2期。

② 见莱因哈德梅依《海德格尔与东亚思想》，张志强译，中国社会科学出版社，2003年，第213页。

③ 同上。

④ 引自波格勒《再论海德格尔与老子》，张祥龙译，见《世界哲学》2004年第2期。

家一样)也像西方柏拉图后的哲学家,走上了一条形而上学的路,把老子解释成了中国最早的"玄学家"即"形而上学家",如同黑格尔把巴门尼德解释成了西方"形而上学的开端"。

老子甲本开篇说:

> 道可道也非恒道也,名可名也非恒名也。无名天地之始,有名万物之母。故恒无欲也,以观其眇(妙);恒有欲也,以观其所噭(徼)。两者同出,异名同胃(谓),玄之有(又)玄,众眇(妙)之门。(一章)(G 221、227)

还有诸如"道无极"、"道无形"、"道生一"等等,真可谓"玄之又玄"了。可我们的注家仍然要把"道"之"无极"看作是"有极"——"太极"、"太一"、"宇宙之本体"、"万物的真理"。总之是要从"不确定"降到"确定",从"无极"、"无形"降到"有极"、"有形",从"玄之又玄的隐处"拉到"言之灼灼的明处",非如此不能心安理得。据说,这是理性成熟的表示:理性不得接受一个不能确定不能明确表达的东西。

所以,"形而上学"总归是理性的"知识学"、"明白学",即理性的"意识形态",其近现代的形式更露骨地表现为"技术理性"。所谓"技术理性"就是把"自然存在"的万物再生产为"技术存在"。[①] 假如说,"自然存在"是神创造的自然,那么,"技术存在"就是人创造的世界。一切都笼罩在柏拉图式没有黑暗的纯粹光明的"理性之光"中。难怪尼采说这是柏拉图"最大的虚构、最大的欺骗"。

希伯来的《圣经创世记》,开篇说:

> 起初神创造天地。地是空虚混沌,渊面黑暗。神的灵运行在水面上。

---

① "自然存在"与"技术存在"的基本区分出自海德格尔《阿那克西曼德之箴言》,见《林中路》,孙周兴译,上海译文出版社,2004年,第340页。

神说:“要有光”,就有了光。①

这里不管神如何创造世界,至少一开始摆正了“光”与“黑暗”的关系:

黑暗——神的灵——光

神尚且不能主宰黑暗的神秘(或许神就是黑暗的神秘本身),人凭理性之光创造技术世界妄图主宰自然万物,其形而上学的理性僭越,乃是“现代性危机”的总根源,所遭致的灾难性后果不过是启动的“警醒句”而已。

康德还意识到的“理性的限度”,在黑格尔那里则被完全“克服”了,造成了理性全能的“白色神话”,有人也把它叫做“基督教世俗化的完成”。

诸神背景下的“希腊理性”之创世,显然带有谎言虚构的性质,因为有“苏格拉底式反讽”在。同样是诸神的耶和华自封为“一神”本来只对犹太民族有效,基督教拿来普世,已是僭越了,更有“尼采式的诅咒”。到了近现代完全置入“人义论”背景下的“启蒙理性”,则仗着科学技术的威势俨然要变地球为“行星工厂”,僭越的景观又如何呢?

结语:如何回归经典?

只要人进入一种关系——严格地说,不进入的所谓孤独状态,也在关系中了,没有没有关系的存在——即便首先是存在意义的关系,两种解释就不可避免:一种是直接性的存在本身成为解释,即存在者与存在的关系成为解释;另一种带反身性,这就是我们通常说的理解或解释。我们这里谈的“回归经典”显然取后者反身性的理解与解释。当然,二者不是绝然分开的,好的解释多少总带有前者的直接性,关键是看直接性所带动的共在共生的层次和境况如何。

(请注意,这里说的还不是尼采意义上的“存在就是解释”。)

① Altes und Neues Testament. HERDER Freiburg. Basel. Wien. 1980. 1,1 – 30.

在一般解释学意义上,我曾做过解释学史的分类:

1. 传统解释学 （古典）

2. 接受解释学
3. 对话解释学
4. 解构解释学 （现代）

5 回归解释学 { 海德格尔式——显现/遮蔽; 施特劳斯式——显白/隐微 } （中和）

而只有到了“回归解释学”才回归到把经典当经典的“读经”听阈,即褪去把古典仅仅看作向现代进化的不成熟阶段的进化论观念,重新恢复经典道说开源引流的无限性。这里显然意识到解释学与解经学的原则差别。(此差别的论述不属本文范围)

即便如此,“海德格尔式”与“施特劳斯式”两种读经的差异大到几乎如“古今之争”的地步。刘小枫在《<斐德若>义疏与解释学意识的克服》一文中提供了二者差异的详细报告,[1]可归纳其要点如下:

1. 前提:任何一位古代高人所写的东西都远远高于或遥遥远于我们之所思。因而对现代学人的经典解读必须格外小心。

2. 现象学之看的比较

海德格尔的现象学之看:事情本身是 ta onta（属哲学与宗教的“存在”一路)

亚里士多德《形而上学》——柏拉图《智术师》——前苏格拉底自然哲人

亚里士多德《政治学》——柏拉图《王制》——修昔底德《战

① 见《经典与解释》第七卷:《赫尔墨斯的计谋》,刘小枫、陈少明主编,华夏出版社 2005 年,第 2－27 页。

争史》

施特劳斯的现象学之看:事情本身是 ta pragmata (属哲学与城邦的"政治"一路)

3. 海德格尔解释学方向:挖掘,进而解构古典哲学的地基

施特劳斯解经学方向:站在这个地基上用古典哲学之镜来鉴照现代哲学,从而打断现代解释学的两腿:历史意识与宗教形而上学

如前上下两篇所述,我提交的是另一份报告,即,将我读"老子道德经二十八"和海德格尔读"赫拉克利特残篇十六"试着对比起来做,由此想说明什么呢?

首先,在文本上应该注意两种划分:

一是经典文本之间的区分:作为"残篇"的经典和作为"完整文本"的经典,如,《赫拉克利特残篇》和《柏拉图对话》,《道德经》和《论语》,等。

二是经典与非经典的区分:如经典著作与思想著作、与知识性著作、甚至与流行著作在阅读上的不同态度和不同方法。

其次,在意识上应该明确,当西方思想,不管以经典形式出现,还是以思想或知识形式出现,究竟是把它们看作放之四海而皆准的普世真理,还是看穿其意识形态面目而还原到界面上接受临界的审视?

"其次"是在进入的秩序上,并不是在内在的重要性上。就内在的重要性而言,没有"其次"中的意识就不可能有认真地对中国经典的回归,因为无此必要,西方的源头已然是人类思想文化的源头,还用得着回到等而次之的中国经典吗?更谈不上海德格尔期待的"东西方对话"的到来。

正是在这个"其次"的意识上,我才立意提交这一份对比读经报告。

海德格尔与施特劳斯的不同是明显的,但不同不在于回不回到西方思想的开端——他们都力求回到西方思想的开端;也不在于这开端是"本体论同一",还是"本体论差异"——在对于西方思想开端的洞

见上,他们几乎没有什么不同,顶多在表达上,海德格尔用"动词性"描述了"临界的裂隙",而施特劳斯用"隐微术"保持了"不可解决"的沉默;所不同者在所谓"生活世界"之"思想事情"的不同侧面上:一个要的是"政治的存在"(海德格尔),一个要的是"存在的政治"(施特劳斯),即通常意义上说的"哲学"与"政治哲学"的差别。我以为二者应该互补地阅读。

立足在此差别上的回归方法当然是不同的,最明显的差别就是,一个强调"存在者与存在"的"敞开与遮蔽"意义上的"显隐"二重性(海德格尔),一个则强调"哲人与城邦"的"显白与隐微"的"显隐"二重性(施特劳斯)。他们两人都是个中的"魔眼"与"高手"。

但对于我或对非西方的头脑而言,在揭破西方哲学与神学的意识形态之普世假面上,海德格尔比施特劳斯更清醒,或者说得准确点,更不隐晦。

从我涉猎中国经典的有限范围看,所谓"经典阐释",特别是现代学中的"经典阐释",几乎还没有开始,甚至连开始都在晦暗不明中。根本原因在于,我们的头脑、我们的思想、我们的习惯,还没有从"西方意识形态"的笼罩甚至禁锢中解脱出来。

本文所述,仅作例证。

训诂·理会·体悟：中国古典注疏的三种进路

——试以《孟子》"万物皆备于我"章为例分析

方旭东

众所周知，中国古代学术有一个源远流长的注疏传统。受西方解释学（Hermeneutics）启发，当代汉语学界开始关注这个注疏传统。在近代以来逐渐形成的世界学术秩序之下，汉语学界对中国注疏传统的审视，很自然地，是以西方解释学为构架。这个角度是否合理，以及面对西方解释学的众多支脉如何拣择，都是值得深思的问题。本文对这些问题不拟置评，而要从事另一项工作——在笔者看来这也许更近于正本清源——那就是尝试用中国学术的固有名词来概括中国经典注疏传统的特征。本文选取的分析样本是四书之一的《孟子》中的一章。之所以做此选择，诚然有笔者个人偏好的因素，但首先还是因为这个文本符合本文所要讨论的主题的要求：这一章丰富的历代注疏几乎穷尽了所有可能的路向。

《孟子·尽心上第十三》有云：

> 孟子曰："万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。"（《孟子》13:4）

此即"万物皆备于我"章。为分析方便，我们将之分为三节，即：

(1)万物皆备于我矣;

(2)反身而诚,乐莫大焉;

(3)强恕而行,求仁莫近焉。

检读古典注疏,我们将会看到,汉宋诠释的焦点集中在(1),而道学[①]与心学诠释的焦点则主要集中在(2)。

一

《孟子》的早期注本由汉代学者完成,在汉人为《孟子》所做的注本中[②],赵岐(字邠卿,约108-201)所撰《孟子章句》流传最广。赵岐不仅将《孟子》原文分出章次,还在每章后作章旨以括其大意。赵注在训诂方面保存了不少古义[③],其对"万物皆备于我"章的注就有这个特点。赵氏注云:

> 物,事也。我,身也,普谓人。为成人已往,皆备知天下万物,常有所行矣。([汉]赵岐注、[宋]孙奭疏《孟子注疏》,《十三经注疏标点本》,北京大学出版社,1999,353页)

赵岐本人没有交代这样注的根据,而清人焦循(字理堂,一字里堂,晚号里堂老人,1763-1820)在《孟子正义》[④]里则一一为之道明出处,就此而言,焦氏可谓赵氏之功臣。从性质上看,《孟子正义》是为《孟子章句》所作的疏,但无论是典章名物的训诂还是思想义理的解说,《正义》对《章句》都多有发明。焦氏疏曰:

---

① 本文所用的"道学"系指程颐、朱熹学派,即通常所说的程朱理学。

② 关于汉代《孟子》注本,详见董洪利:《孟子研究》(江苏古籍出版社,1997)第七章"汉代的孟子研究",161-173页。

③ 杜敏:《赵岐朱熹〈孟子〉注释传意研究》(中国社会科学出版社,2004)从与朱熹《孟子章句》比较的角度对赵岐的《孟子章句》所传之意做了详细研究。

④ 对焦循《孟子正义》的总括性介绍,可参董洪利:《孟子研究》第十一章"清代的孟子研究"第六节"孟子研究的集大成之作",347-358页。关于焦循《孟子正义》对孟子心性论的诠释及其方法论问题,李明辉曾有专文予以讨论,见氏著:《孟子重探》(台北:联经出版事业公司,2001)69-110页。

《周礼·地官》:"大司徒以乡三物",《礼记·月令》:"兼用六物",注皆云:"物,犹事也"。《尔雅·释诂》云:"身,我也",《说文·戈部》云:"我,施身以自谓也"。《礼记·祭义》云:"成人之道也",注云:"成人,既冠者"。"成人以往",男子年二十已上也。是时,知识已开,故备知天下万事。我本自称之名。此我既指人之身,即指天下人人之身,故云"普谓人"。人有一身,即人有一我。未冠或童瞀不知,既冠,则万事皆知矣。既知,则有所行。故云"常有所行矣。"([清]焦循著《孟子正义》,上海书店影印"诸子集成"本,520页)

疏的前半节,焦循从《周礼》、《礼记》这些儒家经典与《尔雅》、《说文》这些辞书中为赵岐将"物"释为"事"、将"我"释为"身"找到根据。然而,赵岐的注对"我"的解释有两次跳跃,一跃为"普谓人",再跃为"成人以往",这在经典上并无支持。因此,疏的后半节,焦循着重对此做出说明。焦氏认为,"此我既指人之身,即指天下人人之身,故云'普谓人'"。这样理解的"我"就成了所有人的反身代词。联系"万物皆备"这个条件,此"我"又是特指成人,因为,焦氏指出,只有成人才具备认识天下万事的能力,所谓"既冠,则万事皆知"。

赵岐《章句》与焦循《正义》的以上解释构成汉学在"万物皆备于我"章上的主要观点,总结起来,其义有三:

(1)以"物"为事;

(2)以"我"为人之身;

(3)以"万物皆备于我"为成人备知天下万事。

然而,汉学的这些意见,后起的道学几乎没有采纳任何一条,而是另起炉灶。

二

北宋时,《孟子》升格,最后进入"四书"行列,宋神宗熙宁年间,它

还被正式确立为国家设科取士的经典。[①] 道学者对《孟子》非常重视，为之作注者甚众。二程没有专门的《孟子》注留下来，但其文集中亦时有对《孟子》文义的讨论。

> "万物皆备于我"，不独人尔，物皆然。都自这里出去，只是物不能推，人则能推之。虽能推之，几时添得一分？不能推之，几时减得一分？百理具在，平铺放著。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些子道多？元来只依旧。(《遗书》卷二上，《二程集》，中华书局，2004，34 页)

在这条语录里，程氏[②]没有正面解释"万物皆备于我"的含义，而是就这句话的理解发表了一些意见。

程氏认为，"万物皆备于我"这句话并不只是适用于人，同样也应该适用于物。言下之意，"我"不是人身代词，而是可以泛指一切事物。说话者没有完全否认人与物的差别，但是，在说话者看来，人与物之间的差别不是表现在只有人才配得上"万物皆备于我"而物不能，而是表现为人能推知此点而物则不能。不过，尽管人能推而物不能推，人与物身上所具有的理的数量却不因此而发生改变。"百理具在，平铺放著"这句话显示，说话者是将"万物皆备于我"中的"万物"理解为众理，亦即释"物"为"理"。

合起来看，这条语录对于"万物皆备于我"的理解有两个要点：

(1)"万物"实为"万物之理"；

(2)"我"实为一切事物。

这两个要点都为朱熹所继承。他将程氏之说奉为至论，《或

---

① 关于《孟子》在宋代的升格情况，可参徐洪兴的论文"唐宋间的《孟子》升格运动"(载《中国社会科学》1993 年第 5 期)以及章权才的论文"宋代退五经尊四书的过程与实质"(载《学术研究》1996 年第 2 期)。

② 从思想倾向上看，这条语录所反映的意思与主张万物一体的程颢的看法比较接近，由此我们不难判定它的归属。关于程颢的万物一体之仁说，笔者另有专文"他人的痛——万物一体之仁说的沉思"(载《学术月刊》2005 年第 2 期)予以分析。

问》载:

> 或问四章(引者按:即"万物皆备于我"章,其在《孟子·尽心上》之四章)之说。曰:万物皆备之说,程子至矣。盖万物之生,同乎一本,其所以生此一物者,即其所以生万物之理也,故一物之中,莫不有万物之理焉。所谓"万物皆备"云者,亦曰有其理而已矣。(朱熹:《孟子或问》卷十三,《朱子全书》第六册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,998 页。)

程氏上文所说的"都从这里出去",经朱熹解释后,意思始有下落:原来,那是指万物都是从一个根据里发生出来的,此所谓"万物之生,同乎一本"。某个事物赖以发生的根据也是万物赖以发生的根据(理)。在此意义上不妨说"一物之中莫不有万物之理",任一事物中都有万事万物的根据或原理(理)。在此,朱熹明确指出,说"万物皆备"不过是说一物之中有万物之理,而之所以能够说一物之中有万物之理,是因为万物一理。

说一物之中有万物之理,这是站在主体(我)角度说的。如果换个角度,从理那方面看,则可以说"理在物中"或者"理不能离开事物而独立存在"。《集注》正是从这个角度进行论述的。

> "万物皆备于我矣",此言理之本然也。大则君臣父子,小则事物细微,其当然之理,无一不具于性分之内也。(朱熹:《孟子集注》:卷十三《尽心上》,《四书章句集注》,中华书局,1983,350 页)

朱熹认为,"万物皆备于我"这句话说的是"理"存在的本来状态,即:无一例外,所有的理都不是外于事物而存在的。大到人伦,小到物理,没有哪一个当然之理不是内在于事物的属性之中的,所谓"无一不具于性分之内"。这样理解"万物皆备于我",就有一种理在物中的意思。无疑,这是符合朱熹对"理"的一贯看法的。

把朱熹的这段注与上引程氏语录做一个比较,可以发现,朱熹的

解说更为显豁与具体:在后者那里,“万物”犹“百理”,而在朱熹这里,这个未知何谓的“百理”具体呈现为“君臣父子事物细微”的“当然之理”;在后者那里,“我”笼统地将人、物包括在内,而在朱熹这里,“我”很清楚地是指人、物的属性(“性分”)。

实际上,从《孟子》原文看,“我”应该是指“身”而不是程、朱所说的人、物或人、物属性。因为,在“万物皆备于我”之后,孟子紧接着说“反身而诚,乐莫大焉”。如果“我”不是指“身”,那么,何须“反身”?“反身而诚”又如何能致“乐莫大焉”?按照孟子,“反身而诚”与“乐莫大焉”之间应该存在着一种因果关系。

这个因果关系如何成立?从这种因果关系又能推出什么结论?程颢对这些问题做了思考,可以看到,程颢的思考抵达了孟子思想的深处。

> 孟子言“万物皆备于我”,须“反身而诚”乃为大乐;若反身未诚,则犹是二物有对,以己合彼,终未有之,又安得乐?(《遗书》卷二上,《二程集》,17页)

这是认为,只有做到“诚”才能体会到那种大的快乐。达到“诚”的境界,即意味着“与物无对”、“天地之用,皆我之用”。“诚”同时又是一种功夫,“识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索”(《遗书》卷二上,《二程集》,16页),是保持或保存“与物同体”之理的重要手段。相对于“防检”与“穷索”,“诚敬”之功较少用到理性的思考,而更接近于一种内在的体认与存养。虽然程颢并没有具体解释反身而诚,更没有把反身作为体验万物皆备于我之理的基本手段,但他主张“不须防检,不须穷索”,又的确开启了孟子“万物皆备于我”章的内向性解释。

程门高足杨时(字中立,号龟山,1053－1135)可以说是顺着程颢的思路前进了一步,他把反身理解为求之于己身。杨时对“万物皆备于我”与“反身而诚”的关系做了新的诠释。一方面,因为万物皆备于我,所以人反而求之于己身就可以了。这是以“万物皆备于我”作为

“反身而诚”的根据。

> 孟子曰:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。”知万物皆备于我,则物之数虽多,反而求之于吾身可也。故曰:“尽己之性,则能尽人之性;尽人之性,则能尽物之性。”以己与人、物性无二故也。夫道岂难知难行哉?虽行止疾徐之间,有尧舜之道存焉。世之人不知自己求之,道之所以难知难行也。(转引自朱熹:《孟子精义》卷十三,《朱子全书》第七册,798 页)

另一方面,人“反身而诚”就能举天下之物在我。这是以“反身而诚”作为达到“万物皆备于我”的途径。

> 学始于致知,终于知至而止焉。致知在格物,物固不可胜穷也,反身而诚,则举天下之物在我矣。《诗》曰:“天生烝民,有物有则。”凡形色之具于吾身,无非物也,而各有则焉。目之于色,耳之于声,口鼻之于臭味,接于外而不得遁焉者,其必有以也。知其体物而不可遗,则天下之理得矣。天下之理得,则物与吾一也,无有能乱吾之知思,而意其有不诚乎?由是而通天下之志,类万物之情,赞天地之化,其则不远矣,则其知不可谓之至矣乎?知至矣,则宜有止也。譬之四方万里之远,苟无止焉,则将焉归乎?故“见其进,未见其止”,孔子之所惜也。古之圣人,自诚意、正心至于平天下,其理一而已,所以合内外之道也。世儒之论,以高明处己,中庸处人,离内外,判心迹,其失是矣。故余窃谓《大学》者,其学者之门乎!不由其门,而欲望其堂奥,非余所知也。(杨时:《题萧欲仁大学篇后》,转引自黄宗羲:《宋元学案》卷二十五“龟山学案”,中华书局校点本,954 页)

所谓“举天下之物在我”,杨时的意思不是说天下之物真的在我一身,而是得天下之理。得了天下之理后,就会产生一种“物与吾一”的感觉。正是在这个意义上,可以说“举天下之物在我”。可以看到,这

种理解是把“万物皆备于我”当作一种心理境界或心理体验。

既然只是境界或体验,就不能通过读书或思考这些知性的途径获得,而只能借助于所谓“智的直觉”,后来心学学者多有悟道经历,即此缘故。而从神秘体验入手看待孟子说的“万物皆备于我”,可以认为,明道、龟山在理论上已启其绪,事实上,心学学者也往往自觉地上溯到明道。此类故事甚多,兹举一二。

象山高足杨简(字敬仲,世称慈湖先生,1141-1226)“尝反观,觉天地万物通为一体,非吾心外事”。(《宋元学案》卷七十四“慈湖学案”)

阳明门下聂豹(字文蔚,号双江,1487-1563)“狱中闲久静极,忽见此心真体,光明莹彻,万物皆备。乃喜曰:‘此未发之中也,守是不失,天下之理皆从此出矣。’及出,与来学主静坐法,使之归寂以通感,执体以应用”。(《明儒学案》卷十七,372页)

阳明后学胡直(字正甫,1517-1585)“一日,心思忽开悟,自无杂念,洞见天地万物,皆吾心体。喟然叹曰:予乃知天地万物非外也”,“一日,因诸君游九成台,坐地方欠身起,忽复悟天地万物果非在外。印诸子思‘上下察’、孟子‘万物皆备’、程明道‘浑然万物同体’、陆子静‘宇宙即是吾心’,靡不合旨,视前所见,洒然彻矣”。(《困学记》)

高攀龙(字存之,号景逸,1562-1626)之学,“一本程、朱,故以格物为要。但程、朱之格物,以心主乎一身,理散在万物,存心穷理,相须并进。先生谓‘才知反求诸身,是真能格物者也’,颇与杨中立所说‘反身而诚,则天下之物无不在我’为相近,是与程、朱之旨异矣”。(黄宗羲:《明儒学案》,卷五十八,1402页)

对孟子“万物皆备于我”章的心学诠释,其特点有二:一是将“万物皆备于我”解为与物同体或万物一体,二是将“反身而诚”解为反求诸心。在此观念支配下,往往谋求通过神秘体验(体悟)认识“万物皆备于我”。

三

道学对于“反身而诚”的理解与心学大相径庭。在这方面,朱熹不

取程颢之说,而用张载观点。

> “反身而诚”,则张子“无不慊于心,作德日休,实到实有”之说为实。(朱熹:《孟子或问》卷十三,《朱子全书》第六册,998页)

张载对“万物皆备于我”章的解释,据朱熹转述,其要义如下:

> 横渠曰:“万物皆备于我,言万物皆素有于我也。反身而诚,谓行无不慊于心,则乐莫大焉。”(朱熹:《孟子精义》卷十三,《朱子全书》第七册,798页)

站在理性主义立场,道学学者还对心学诠释提出了批评。朱熹对程颢的“学者须先识仁,仁者,浑然与物同体”之说就委婉地表示了异议。

> 若程子“学者须先识仁”一条,则其说高矣,非所谓尽心知性不假存养者不能及也,其诸程子自道其所以入德之由乎?(朱熹:《孟子或问》卷十三,《朱子全书》第六册,998页)

而对杨时则不假辞色,直斥“杨氏之说,正是想象安排之病”(朱熹:《孟子或问》,《朱子全书》第六册,998页)。这是因为,朱熹坚持求理必须见之于行事之实,如果不在行事上见之,只想反心以求,就难免陷于想象安排。

> 若不责之处心行事之实,而但欲反心以求众理,而想象安排,使其备于此焉,则将何所据以为实,而其为心亦已劳矣,尚何乐之可言哉?(朱熹:《孟子或问》,《朱子全书》第六册,998页)

朱的意思是,万物之理需要逐一理会,不是反身而诚就可以备于己身的。

> 问《中庸》“始言一理,中散为万事,末复合为一理”云云。曰:“如何说晓得一理了,万事都在里面?天下万事万物都要你逐一理会过,方得。所谓‘中散为万事’,便是中庸。近世如龟山之论,便是如此,以为‘反身而诚’,则天下万物之理皆备于我。万物之理,须你逐一去看,理会过方可。如何会反身而诚了,天下万物之理便自然备于我?成个什么?”(朱熹:《朱子语类》卷六十二,中华书局校点本,1489页)

朱熹并不反对说人之一身具万物之理,但他认为,这只是一个抽象的真理,对于某一个体而言,真要了解这一点,必须将万物之理逐一理会才行,决不是简单地反身而诚就可以达到的。实际上,按照朱熹,万物之理皆备于我的万物之理,并不是万物作为其自身规定性(使之与其他事物区别开来)的那个理,换言之,皆备于我的万物之理是普遍或共同之理,而不是具体或差异之理。对朱熹来说,“万物之理皆备于我”的正确理解是:

> (1)任何个体身上都具备万物都分享的普遍或共同之理(用英文表示,即 PRINCIPLE)。

而不是:

> (2)个体身上具备万物的具体或差异之理(用英文表示,即 Principles)。

任何个体都具备万物都分享的普遍或共同之理,在逻辑上蕴涵着如下前提:

> (3)万物都分享的普遍或共同之理。或:存在着万物都分享的普遍或共同之理。

对于朱熹,这个前提无疑是成立的。用朱熹的语言表示,(3)就是:"万物之生,同乎一本"。相比之下,大多数心学学者所理解的万物皆备于我,无论是"浑然与物同体"(程颢)(《遗书》卷二上,《二程集》,16页)还是"物与吾一"(杨时)(《宋元学案·龟山学案》)、"宇宙便是吾心,吾心即是宇宙"(陆九渊)(《象山全集》卷三十六,《年谱》辛未条)、"天地万物通为一体"(杨简)乃至"此心真体……万物皆备"(聂豹)、"天地万物,皆吾心体"(胡直),都接近于(2),而且"万物皆备于我"的"我"只能是具有认识能力的人类乃至人类中的优秀分子。

总结而言,汉学从训诂的进路理解"万物皆备于我",其策略是诉诸常识,而其基础则仍然是理性主义的;宋学则将"万物皆备于我"作为一种合理命题来予以解释;心学从一开始就没有打算把孟子的"万物皆备于我"当作一个可以通过理性思考得到了解的命题。从孟子一贯的思想倾向来看,心学的诠释似乎更能得其款曲,然而,心学诠释的问题在于:一个命题如果只能诉诸个人直觉或神秘体验,它的普遍性将无法建立。就此而言,道学诠释似乎是后世儒者不得不采用的唯一合理方案。

四

在本文的最后,我们附带讨论一下这一章的英译问题。对中国经典文本的英译反映了来自另一种文明的理解,它实际上扩大了这些文本的意义世界。几个世纪以来,在中西学者不懈的努力下,中国经典的英译有了可喜的成绩,然而,遗憾的是,对"万物皆备于我"这句话,几乎没有一个英译能准确地传达原文精神。这恐怕是因为大多数英译都采用了直译的方式,如:

The ten thousand things are all prepared in us. (Dan Robins)

All things are prepared within me. (Charles Müller)

All things are already complete in us. (James Legge)

All the ten thousand things are there in me. (D. C. Lau)

All things (literally, ‘the ten thousand things’) are complete within us. (Feng Yu - lan)

直译的结果在英文当中是不可理喻的。范班安(Bryan W. Van Norden)即从常识角度对刘殿爵(D. C. Lau)的翻译提出批评,他说,刘的翻译在句法上是讲得通的,但是说“万物”备于一人之身是什么意思呢?① 的确,万物备于一身的情况让一般的英文读者不可思议。

范氏认为,这个说法也许对朱熹那样的新儒家才有意义,因为朱熹相信每个人生来就具备一种完全的内在的道德感,这种道德感最终与宇宙的结构(理)相同一。而孟子则坚持人生来只有向善的能力。因此,这句话最好翻译为:“All the ten thousand things are brought to completion by me.”(万物由我促其完成),意即,圣人通过他们的道德洞察能够关爱与组织人类及其自然环境以便万物在一种和谐的气氛当中实现其潜能。②

范氏的译法是一种意译,单独地看,它与孟子以及儒家的观点并不冲突,但是,如果对照孟子原文,则不能不说,它已改变孟子原意,因为孟子这句话的意思不是说要去成就万物之性,而是为了说明个体成就德性的基础在于它已具备普遍之理。范氏对朱熹的理解也未抓住其关键,因为朱熹的意思不是说人生来具有一种道德感,而是说人赖

---

① 范氏原文是:Lau's translation is syntactically possible, but what would it mean for “the ten thousand things” to be within a person? (Comments and Correctons to D. C. Lau's Mencius, based upon the research of P. J. Ivanhoe, David S. Nivison and Bryan W. Van Norden, was compiled by Van Norden).

② 范氏原文是:This would make sense for Neo - Confucians like Chu Hsi, who held that each human being is born with a complete, innate moral sense that is ultimately identical with the structure (li, see the note for 6A7) of the universe. However, Mencius held that humans are born only with a capacity to become virtuous (the “sprouts,” see the note for 2A6). Consequently, this portion of 7A4 (whether it is an interpolation or not) probably is better translated as, “All the ten thousand things are brought to completion by me,” meaning that sages, through their moral insight, are capable of caring for and organizing both humans and their natural environment so that everything realizes its potential in a harmonious fashion. (Comments and Correctons to D. C. Lau's Mencius, based upon the research of P. J. Ivanhoe, David S. Nivison and Bryan W. Van Norden, was compiled by Van Norden).

以产生的根据或原理与万物相通。归根结底,范氏还是基于常识所做的一种理解,这种理解以改变原文意思为代价——就像中国汉学家当初所做的那样。

这个例子也许再次说明,对于中国古典文本的理解与翻译需要孟子所说的那种"以意逆志"功夫,而道学的"理会"和心学的"体悟"可以看作是这种功夫的不同进路。

思想史发微

战国诸子的古圣王传说(二)

王建文

第三章　放伐说

放伐说的中心自然是汤武征伐,中国历史上得天下之道,至少在表面上不出禅让与征伐二途。禅让是儒家理想中的任贤、举贤、传贤,征伐则济禅让之穷,盖天下未得尧舜之圣王,而有桀纣之暴王时,征伐革命之途径便取代了禅让,两者可说是得天下之道的两个极端。这是儒家的看法,其他各家如何?由下文的讨论知道,孟子、墨子对禅让说主张最力,但孟子尚因现实考虑而扭曲了其禅让说之纯一性。荀子就未必赞同禅让,庄子、韩非子……等亦各有不同看法,那么,放伐说在各家眼里又有何不同面貌与意义呢?

此外伊尹放太甲与周公践阼两说与得天下之道的问题有关,两说与禅让说绝无相近之处,亦不同于征伐革命,然涉及天子无道或幼年时之权宜问题,故亦附本章论之。

第一节　汤武征伐

汤武征伐的传说在战国时代几乎和禅让说一样普遍,尤其是武王

伐纣是周的建国故事,周之后人自然染上许多色彩,凭添虚美之词,直到战国中晚期,才有非毁之传述出现。以下仍依次讨论各家汤武征伐的传述面貌及其精神。

一、《论语》

《论语》不曾直接谈到汤武征伐之事,《八佾》言:“子谓韶,尽美矣,又尽善也;谓武,尽美矣,未尽善也”,朱注以为“韶,舜乐;武,武王乐……舜绍尧致治,武王伐纣救民,其功一也,故其乐皆尽美。然舜之德,性之也,又以揖逊而有天下。武王之德,反之也,又以征诛而得天下,故其实有不何者”[①],以此为禅让与征诛之别,二者有层次高低之别,然其本质相同(尽美矣),而事实过程有不尽善者。就以“八佾”这段话而言,未必明言舜与武王之高下。朱子主要是根据《孟子·尽心》篇中的“尧舜性之也,汤武身之也”立论,未必是孔子本意。

二、《孟子》

《孟子》当中屡次提到汤武征伐之事,其中最重要的一段大概是答齐宣王之言:

> 齐宣王问曰:“汤放桀,武王伐纣,有诸?”孟子对曰:“于传有之。”曰:“臣弑其君可乎?”曰:“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人,谓之一夫,闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(《梁惠王下》)

这段话打破一般君臣关系的看法,臣弑其君在“君不君”的时候是可以的。“君不君”到什么程度可以被推翻呢?孟子此处提出的标准是“残贼仁义”。征伐说在政治思想中第一个碰到的根本问题就是与“君臣之分”的冲突与调和,后面讨论到《韩非子》的时候,可以看到与孟子对立的另一种态度。

前引文只提到纣残贼仁义,故可诛之,对汤、武的正面肯定则在其

---

① 程树德,《论语集释》(台北:艺文印书馆,1965),卷六,“八佾下”,页192—194。

他地方言及：

> 书曰：汤一征，自葛始，天下信之。东面而征西夷怨，南面而征北狄怨，曰：奚为后我。
>
> 民望之若大旱之望云霓也。归市者不止，耕者不变，诛其君而吊其民，若时雨降，民大悦。书曰：徯我后，后来其苏。(《梁惠王下》)

这吊民伐罪的思想对后世影响深远，后世朝代更替之时，若是采武力征伐之手段，则多打着吊民伐罪的旗号，无论名实是否相符，至少表面上都是堂堂之师。

何以得天下之道由禅让转而为征伐？孟子说：

> 尧舜既没，圣人之道衰。暴君代作，坏宫室以为污池，民无所安息，弃田以为园囿，使民不得衣食，邪说暴行又作，园囿污池，沛泽多而禽兽至。及纣之身，天下又大乱，周公相武王，诛纣伐奄……天下大悦……世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子惧，作《春秋》……(《滕文公下》)

这段话主旨在后面接着谈的距杨墨无父无君之言，同时也表现出尧舜之后，圣人道衰，暴君代作，故有武王伐纣之事。故而在孟子眼中，尧舜之世还是最理想的黄金之治，此后就道衰了。世衰道微之下，臣弑其君是孟子痛斥的现象，这与前引答齐宣王问并无矛盾之处。盖如汤武征伐之事必须符合君为残贼仁义者，且征伐者为仁义之师如汤武者。后者孟子虽未明言，然由其思想脉络可知，第二章引孟子答万章问禅让之事所举出德若舜禹，暴若桀纣的两极标准，应该也可以适用于放伐说的正反双方。

汤武征伐之所以成功，孟子以为是民心向背之故：

> 孟子曰："桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民

> 矣。得其心有道,所欲与之聚之,所恶勿施尔也。民之归仁也,犹水之就下,兽之走圹也,故为渊殴鱼者,獭也;为丛殴爵者,鹯;为汤武殴民者,桀与纣也。"(《离娄上》)

这里比在谈禅让时的"天与人归"又更进一层了。人与之基本条件何在?在乎心而已。得民心之道则在顺其所欲,不施其所恶,政权的转移以民为主体,而一以民心为依归。①

汤武征伐的实况又如何呢?

> 孟子曰:"尽信书,则不如无书,吾于武、成,取二三策而已矣。仁人无敌于天下,以至仁伐至不仁,而何其血之流杵也。"
>
> 孟子曰:"有人曰,我善为陈,我善为战,大罪也。国君好仁,天下无敌焉。南面而征北狄怨,东面而征西夷怨,曰,奚为后我。武王之伐殷也,革车三百两,虎贲三千人。王曰:无畏,宁尔也,非敌百姓也,若崩厥角稽首。征之为言正也,各欲正己也,焉用战。"(《尽心下》)

由孟子驳斥"血流漂杵"说可知,武、成言汤武征伐时,战况惨烈,血能流杵。孟子之辩完全脱离历史"事"的层面,而专就"理"的层面讨论。基本上还是先肯定汤武之圣王形象为至仁者,而桀纣则为至不仁者,两极的角色定型后,问题就单纯多了。这样的吊民伐罪之战,其结果必然是"民望之若大旱之望云霓也",而民皆"箪食壶浆以迎王师",民心归之,不可能会有什么激烈的战事发生。

以上是依孟子逻辑的论证,孟子将事件理想化,人物角色典型化是很明显的事,其实孟子的本意在陈述其理想"征之为言正也"(《尽心下》)。汤武征伐为的是正天下,战事只是等而下的手段而已。由这样的论辩也可知道当时对汤武征伐之事,有不若孟子理想化的传达。

---

① 参考:萧公权,《中国政治思想史》(台北:华冈出版公司,1964、1977),页90。及劳思光,《中国哲学史》(台北:文华影印,1978),页112~115。

三、《荀子》

《荀子·正论》篇中有一大段辩驳汤武篡夺说的文字:

世俗之为说者曰:"桀纣有天下,汤武篡而夺之。"是不然:以桀纣为常有天下之籍则然,亲有天下之籍则不然,天下谓在桀纣则不然……圣王之子也,有天下之后也,执籍之所在也,天下之宗室也。然而不材不中,内则百姓疾之,外则诸侯叛之,近者境内不一,遥者诸侯不听,令不行于境内。甚者诸侯侵削之,攻伐之;若是,则虽未亡,吾谓之无天下矣。圣王没,有执籍者罢不足以县天下,天下无君,诸侯有能德明威积,海内之民莫不愿得以为君师,然而暴国独侈安能诛之,必不伤害无罪之民,诛暴国之君若诛独夫;若是,则可谓能用天下矣。能用天下谓之王。汤武非取天下也,修其道,行其义,兴天下之同利,除天下之同害,而天下归之也。桀纣非去天下也,反禹汤之德,乱礼义之分,禽兽之行,积其凶,全其恶,而天下去之也。天下归之之谓王,天下去之之谓亡,故桀纣无天下,而汤武不弑君,由此效之也。汤武者,民之父母也;桀纣者,民之怨贼也。今世俗之为说者,以桀纣为君,而以汤武为弑,然则是诛民之父母,而师民之怨贼也,不详莫大焉……故天子唯其人。天下者,至重也,非至彊莫之能任;至大也,非至辨莫之能分;至众也,非至明莫之能和;此三至者,非圣人莫之能尽。故非圣人莫之能王……今世俗之为说者,以桀纣为有天下而臣汤武,岂不过甚矣哉……故可以有夺人国,不可以有夺人天下;可以有窃国,不可以有窃天下也……是何也?曰:国,小具也,可以小人有也,可以小道得也,可以小力持也,天下者,大具也,不可以小人有也,不可以小道得也,不可以小力持也。

国者,小人可以有之,然而未必不亡也。天下者,至大也,非圣人莫之能有也。

汤武征伐而得天下的事实似乎为先秦各家一致认同而无异议,所

发生之争议之要在"君臣之分"上,所以孟子要强调是"诛一夫纣",而不是臣弑君。其次如孟子辩武、成血流杵之说般,又更加强其理想典型性格。大致而言,汤武征伐之事在"理"上的争议多,在"事"上的争议少,这是与禅让说不尽相同的。盖汤武征伐之事近,尤以武王之伐纣为时人所熟知之史实,周初文献亦多所记载,而禅让说则时代渺远,在战国时代非时人所公认之历史事实。

准此以观上引《正论》之文,亦集中在"理"上辩论,尤其是先必得通过"君臣之分"这一关。荀子先界定"王"与"亡"之别,盖天下归之之谓王,天下去之之谓亡,天下指的是天下人,主要是"海内之民",因此所谓王者,必须是经过天下人的认可,若执籍之所在而天下去之,则谓之亡矣,不能称王。再由前述"王"与"亡"的基础上分别论汤武与桀纣,以为汤武非取天下,乃天下归之也;桀纣非去天下,实天下去之也。故汤武合乎"王"的条件,桀纣虽有执籍,而实已"亡"矣。复明天下之至重,唯圣人能王,故天下非可取也,只能由民心之归向判别王者,也就是天下归之,方能王也。职是,自然也不能有窃天下之事了。窃天下者,只能以小道得之,以小力持之,而天下不归,不可谓有天下。

因此荀子谓:"桀纣无天下,而汤武不弑君。"荀子是抬出圣人,界定王者的标准,以超脱"君臣之分"的范畴。换言之,"君臣之分"是一重普遍认可的标准,荀子则举出超越"君臣之分"的更高一重标准。他举出的标准是"天下归之",与孟子以民心为依归的讲法是一致的。在禅让说的讨论时,孟、荀因政治理想、原则之不同,而有不同的看法。至于放伐说,则因此乃济理想制度之穷之状况。在暴君出,而理想制度不能顺利进行时,则必以非常之手段——即放伐——处理,这一方面,孟、荀两家并无差别。

荀子在《臣道》篇中谈到:

> 夺然后义,杀然后仁,上下易位然后贞,功参天地,泽被生民,夫是之谓权险之平,汤武是也。

这明确指出,征伐乃权宜之行。梁启雄引久保爱释"权险之平"为

“其行似险,而其实归平也”,是也。因为是权宜之计,所以在孟、荀眼中,征伐当然不是常道,而是变道。此处牵涉到先秦儒家的经、权思想,容于第五章详论。

四、《墨子》

《墨子》中多处连言三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武,而论汤武征伐之事以“非攻下”篇最具代表性:

> 今遝夫好攻伐之君,又饰其说,以非子墨子曰:“以攻伐之为不义,非利物与?昔者禹征有苗,汤伐桀,武王伐纣,此皆立为圣王,是何故也?”子墨子曰:“子未察吾言之类,未明其故者也。彼非所谓攻,谓诛也……至乎夏王桀,天有酷命,日月不时,寒暑杂至,五谷焦死,鬼呼国,鹤鸣十多余。天乃命汤于镳宫,用受夏之大命,夏德大乱,子既卒其命于天矣,往而诛之,必使汝堪之……荐章天命,通于四方,而天下诸侯,莫敢不宾服,则此汤之所以诛桀也。遝至乎商王纣,天不序其德,祀用失时,兼夜中,十日雨土于薄,九鼎迁止,妇妖宵出,有鬼宵吟,有女为男,天雨肉,棘生乎国道,王兄自纵也。赤乌衔珪,降周之岐社,曰:“天命周文王,伐殷有国……天赐武王黄乌之旗,王既已克殷,成帝之来,分主诸神,祀纣先王,通维四夷,而天下莫不宾,焉袭汤之绪,此即武王之所以诛纣也。

本篇旨在驳好攻伐之君以禹、汤、武王之征伐为借口,遂其攻国之私心,因而力倡“非攻”,上引文中表现出以下几个特点:

先严格界定用词之意义,“攻”与“诛”不同,“诛”就是文中所谓受天之明命以讨有罪,而“攻”则无此堂皇理由。故墨子非攻,却称颂三王之“诛”。

至于桀、纣之过失,此处概以宗教飨祀与天降异象表现,而无一语及于民间之疾苦,此与孟子言“至不仁”,荀子言“民之怨贼”,直接从人事上批判桀纣之罪罚大不相同。“非攻”中所见桀纣之过失只是违

犯天意,这必须要配合《墨子》书中其他篇章合观。墨子讲尚同于天,而天志如何呢?盖“天兼天下而爱之,撽遂万物以利之”(《天志中》),这也就是墨子政治哲学主旨“兼相爱、交相利”的理论基础,虽然墨子论天志仍由天下人之爱利而言,与孟、荀直接由“民心”论汤武征伐或有相似之处,但论证过程及其精神却大不相同。

再者,汤武征伐之所以能够成功,盖因受天之明命,而克夏、克殷之后,能“荐章天命,通于四方”,“成帝之来,分主诸神,祀纣先王,通维四夷”,故天下诸侯,莫不宾服。墨子一贯的以天为最高主宰,顺逆天意,必得适当之报应。再对天志、天意赋予自己的解释,用以支持其论点与政治哲学。这样的思考模式,对后世也有相当影响。①

五、《庄子》(附白公争国事件)

第二章中曾经讨论《让王》篇中汤让卞随、瞀光之事,瞀光言汤为“废上,非义也;杀民,非仁也”,同篇中载武王与伯夷、叔齐盟事,夷、齐二人谓:“今周见殷之乱而遽为政,上谋而下行货,阻兵而保威,割牲而盟以信,扬行以说众,杀伐以要利,是推乱以易暴也”。此处汤武已非孟、荀、墨书中之圣王形象,且有权谋之行,受到“让王”篇作者的批判,透过瞀光、伯夷、叔齐之口谓“杀民,非仁也”。“杀伐以要利”,正与孟子辩武、成一段相对立。要之古史真相殆非孟子所谓“以至仁伐至不仁,而何其血之流杵也”,《让王》篇中瞀光、夷、齐之言,也许更近于真相。②

次《盗跖》篇中言:

> 尧不慈,舜不孝,禹偏枯,汤放其主,武王伐纣,文王拘羑里。此六子者,世之所高也,孰论之,皆以利惑其真而强反其性情,其

① 如前汉董仲舒建立其“天人哲学”,借天意以限制君权。参考:徐复观,《先秦儒家思想发展中的转折及天的哲学大系统的建立》,收入:氏著,《两汉思想史》(台北:台湾学生书局,1976),卷二。韦政通,《探讨董仲舒处理儒家与专制关系的理论》,1986年3月14~15日,台湾清华大学“中国思想史上的经世传统”讨论会宣读论文。

② 参考:杜正胜师,《试论先秦时代的成汤传说》,《大陆杂志》,第四十七卷第二期。

行乃甚可羞也。

以为汤武皆以利惑其真而强反其性情。全性命之情是庄子一贯的说法,而以利言尧、舜、三王,则与内七篇不合,《盗跖》篇殆非庄子所作。而前述对汤武的批评,大致不以汤、武为圣王形象而立论,自与儒墨大异。

《盗跖》篇中又载子张与满苟得之辩论,满苟得曰"汤放桀,武王杀纣,贵贱有义乎",这是驳儒家贵贱之义说与颂美汤武征伐之矛盾。当然《庄子》多寓言,这段故事也许不是实情,但也足以看出何以孟、荀皆汲汲于为汤武征伐与君臣之分的冲突求解决,这一方面是政治思想本身必得打开的结,一方面也有学派间论难的背景。

《秋水》篇言:"昔尧舜让而帝,之哙让而绝;汤武争而王,白公争而灭……差其时,逆其俗者,谓之篡夫;当其时,顺其俗者,谓之义徒",第二章已讨论过,《秋水》篇这段文字的主旨在讨论"以道观之,物无贵贱"的命题。而此处引人注意者另有以之哙与尧舜对举,白公与汤武对举,作为成败的两种范例,这在战国典籍中颇为常见,《韩非子》、《吕氏春秋》中也有这样的对举。之哙事件第二章已讨论过,白公之事又如何?此事见于《左传》哀公十六年(前四七九年),而《史记》"楚世家"所载较为简要:

> 白公请兵令尹子西伐郑。初,白公父建亡在郑,郑杀之,白公亡走吴,子西复召之,故以此怨郑,欲伐之。子西许而未为发兵。八年,晋伐郑,郑告急楚,楚使子西救郑,受赂而去,白公胜怒,乃遂与勇力死士石乞等袭杀令尹子西、子綦于朝,因劫惠王,置之高府,欲弑之。惠王从者屈固负王走昭王夫人宫。白公自立为王。月余,会叶公来救楚,楚惠王之徒与共攻白公,杀之。惠王乃复位。

看起来和我们印象中的汤武征伐相去甚远,唯一相似之处只有逐王而自立为王。但是除了时代背景不同,汤武与桀纣之间的君臣关系

也许不若后世那么严谨外,事实上是因为儒墨盛道的汤武征伐已染上十足理想化的色彩。《庄子·盗跖》篇引满苟得之言“小盗者拘,大盗者为诸侯,诸侯之门,义士存焉”,很有疾世俗成败英雄之论的意思。在《秋水》篇作者眼中,汤武、白公,其争者一也。

由之哙让国不被接受,可以反映出禅让不可能为当时现实政治体制接受,而白公争国备受责难,亦可见征伐之说更非当世所认可,现实政治如此,无足异也。

六、《商君书》

《商君书·赏刑》篇言:

> 昔汤封于赞茅,文王封于岐周,方百里。汤与桀战于鸣条之野,武王与纣战于牧野之中,大破九军,卒裂土封诸侯。士卒坐陈者,里有书社,车休息不乘,从马华山之阳,从牛于农泽,从之老而不收,此汤武之赏也……善因天下之货,以赏天下之人,故曰:明赏不废。

此处言汤武征伐之事,未加论断,其要旨在得天下之后的赏,以明其赏刑之义。这是先秦时代常见以古圣王事迹为立论根据的论证模式,实则未论及征伐本身。

七、《韩非子》

《韩非子·说林上》云:

> 汤以伐桀,而恐天下言己为贪也,因乃让天下于务光。而恐务光之受之也,乃使人说务光曰:“汤杀君而欲传恶声于子,故让天下于子。”务光因自投于河。

此言有国者之权谋,与儒墨之汤武形象大相径庭。

《难四》中云:

或曰:天子失道,诸侯伐之,故有汤武。诸侯失道,大夫伐之,故有齐晋。臣而代君者必亡,则是汤武不王,晋、齐不立也。

此言臣而伐君者未必亡,实则在告诫君王勿失义而为臣所伐,其立论乃为君,并无称美汤武之意。韩非对禅让和征伐的主要意见,在《忠孝》篇:

天下皆以孝悌忠顺之道为是也,而莫知察孝悌忠顺之道而审行之,是以天下乱。皆以尧、舜之道为是而法之,是以有弑君,有曲于父。尧、舜、汤、武,或反君臣之义,乱后世之教者也。尧为人君而君其臣,舜为人臣而臣其君,汤武为人臣而弑其主、刑其尸,而天下誉之,此天下所以至今不治者也。

这便和孟、荀以天下民心为高于君臣之义的看法产生对立。此篇以"君臣之义"为立论基础,且谓:"臣之所闻曰'臣事君,子事父,妻事夫,三者顺则天下治,三者逆则天下乱,此天下之常道也,明王贤臣而弗易也'。"续论:

则人主虽不肖,臣不敢侵也。今夫上贤任智无常,逆道也;而天下常以为治……是废常、上贤则乱,舍法、任智则危。故曰"上法而不上贤"。

提出"常"与"法"的重要性,反对不上法而上贤,换言之,即要求政治秩序的安定,什么样的政治秩序呢?即类似《白虎通》三纲观念的"臣事君,子事父,妻事夫"("忠孝")。因此尧、舜、汤、武,或禅让、或放伐,皆反君臣之义,这就是废常、舍法。

韩非维护"君臣之义"之强烈,甚至主张"人主虽不肖,臣不敢侵也",《外储说右下》有段话可相发挥:

费仲说纣曰:"西伯昌贤,百姓悦之,诸侯附焉,不可不诛,不

诛必为殷患。”纣曰:“子言,义主,何可诛?”费仲曰:“冠虽穿蔽,必戴于颈;履虽五采,必践于地。今西伯昌,人臣也,修义而人向之,卒为天下患,其必昌乎!人人不以其贤为其主,非可不诛也。且主而诛臣,焉有过?”纣曰:“夫仁义者,上所以劝下也。今昌好仁义,诛之不可。”三说不用,故亡。

纣与费仲的对话可能是编造出来的,重要的是费仲所提出“冠虽穿蔽,必戴于头;履虽五采,必践于地”君臣之间的固定秩序观念,于助长君主集权专制最为有力。而“人主虽不肖,臣不敢侵”的看法,更连乱世之权宜变道——征伐——也在排斥之列。又不像墨子谈“天志”,以天来压制人君之威权。对人君几乎毫不设限,当然是为君者最欢迎的学说了。

八、《吕氏春秋》

《吕氏春秋·当务》篇中引盗跖之言曰:

以为尧有不慈之名,舜有不孝之行,禹有淫湎之意,汤武有放杀之事,五伯有暴乱之谋,世皆誉之,人皆讳之,惑也。故死而操金锥以葬曰:下见六王五伯,将敲其头矣。辨若此不如不辨。

最后一句话是作者的意见,反对盗跖的说法,然未细论其反对之原因。不过由此可知类似汤武放杀之事在当时毁誉皆有,誉或如孟、荀之所论;毁或如《庄子》杂篇中以其为贪利、权谋之徒;或如《韩非子》斥其反君臣之义。

《诚廉》篇言武王与伯夷叔齐事,与《庄子·让王》同,旨在论夷、齐出身弃生,轻重不分。然夷、齐谓武王以乱易暴则未加辩驳。《吕氏春秋》为杂家之书,各篇论点或有不同,然亦可见战国时人寓言以寓意,重“理”而不重“事”,故同一书中的相同人物,往往有许多不同的角色性格共存。

《贵因》篇云:

三代之宝莫如因,因则无敌……舜一徙成邑,再徙成都,三徙成国,而尧授之禅位,因人之心也。汤武以千乘制夏商,因民之欲也。

此言汤武征伐乃因民之欲,和孟、荀的观点相同,是儒者之言。《长攻》篇云:

凡治乱存亡,安危强弱,必有其遇,然后可成,各一则不设。故桀纣虽不肖,其亡遇汤武也。遇汤武,天也,非桀纣之不肖也。汤武虽贤,其王遇桀纣也。遇桀纣,天也,非汤武之贤也。若桀纣不遇汤武,未必亡也。桀纣不亡,虽不肖,辱未至于此。若使汤武不遇桀纣,未必王也,汤武不王,虽贤,显未必至此。

此言遇时之要,是比较客观的由历史的角度看汤武征伐之事。末言桀纣不亡,虽不肖,辱未必至此;汤武不王,虽贤,显未必至此。很清楚的指出毁誉虚增的现象,后世将三代圣王与暴王予以两极美化与丑化,要非历史真相。这是战国诸子书中难得见到以"事"的角度看问题的态度。

第二节 伊尹放太甲与周公践阼

除了禅让与征伐两种古圣王传说中的得天下之道外,伊尹与太甲的关系和周公是否践阼称王的问题,虽然在先秦典籍中讨论得不多,但也是值得注意的两种传说。由第二章及本章首节的讨论可知,以儒家为主的许多先秦思想家,以禅让为理想的传位方式;荀子另有一番制度性的观点而不同意禅让。墨子力主尚贤理论,而禅让正是尚贤的极致表现,所以墨子也鼓吹禅让。庄子与韩非子则各有其哲学与制度上的理由,或不称美禅让,或反对之。征伐说在"君臣之义"上引起的争论最多,孟、荀等以民心为本,以征伐为济乱世暴主之良策;韩非子等又以君臣之分不可逾越为理由而诋毁征伐。尽管有各种不同意见,然而在当世的现行传位制度下,人们传述的其他得位方式,大致以禅让与征伐二途为主。此外伊尹与太甲、周公与成王的传说,则涉及以

相代立的问题，这是在上述各种得位方式以外的另一种途径，事实上是禅让与征伐皆不得行时，在现行制度下的救济之策。因此特立一节专论之。仍本一贯主旨，古史真相之探讨暂置不问，而一以其背后的思想意义为主。

伊尹放太甲

关于伊尹放太甲事，主要见于《孟子·万章》云：

> 匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子荐之者，故仲尼不有天下，继世以有天下。天之所废，必若桀纣者也，故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相汤以王于天下，汤崩，太丁未立。外丙二年，仲壬四年，太甲颠覆汤之典型，伊尹放之于桐。三年，太甲悔过，自怨自艾，于桐处仁迁义三年，以听伊尹之训己也，复归于亳。周公之不有天下，犹益之于夏，伊尹之于殷也。孔子曰："唐虞禅，夏后殷周继，其义一也。"

孟子这段话主要在说明"匹夫而有天下"与"天之所废"的状况，举益、伊尹、周公、仲尼不有天下之事以明之。"匹夫而有天下，德必若舜禹"说的是禅让之道。"天之所废，必若桀纣"，说的是征伐之道。以上两种得天下之道的施行，在孟子的观点必须符合上述条件，否则则依循一般的传子之制。这里很明显的，禅让是理想，征伐是济理想之穷，但是在这两极状况之中，行的是传子之制。若有君王不行仁义，如"太甲颠覆汤之典型"者，而其暴不若桀纣，不至以征伐讨之之地步，又该如何呢？这时由贤相出头，放逐君王，令其思过迁善，而后复归于位，这就是孟子眼中的伊尹放太甲。

后世拘于"君臣之分"，对这种以相而放逐其君的行为，不能理解。《尽心上》载：

> 公孙丑曰："伊尹曰：'予不狎于不顺，放大甲于桐，民大悦。大甲贤，又反之，民大悦。'贤者之为人臣也，其君不贤，则固可放

与?”孟子曰:“有伊尹之志则可,无伊尹之志,则篡也。”

这里孟子对“伊尹放太甲”这一类的事立下了一条但书:“有伊尹之志则可,无伊尹之志,则篡也。”伊尹之志是什么呢?依《万章》篇之言为令太甲思过“处仁迁义”,依此言则为“不狎于不顺”。使民悦之,即以仁义为主,以民心为依归。《万章上》又提到伊尹要汤之事:

万章问曰:“人有言,伊尹以割烹要汤,有诸?”孟子曰:“否,不然。伊尹耕于有莘之野,而乐尧舜之道焉,非其义也,非其道也,一介不以与人,一介不以取诸人……思天下之民,匹夫匹妇有不被尧舜之泽者,若己推而内之沟中,其自任以天下之重如此,故就汤而说之,以伐夏救民……吾闻其以尧舜之道要汤,未闻以割烹也。

伊尹要汤的传说有许多面貌[1],孟子此处对伊尹极为称美,谓其以尧舜之道要汤,且自任天下之重。因此伊尹之志,综合上引各项资料看,乃使天下人得为尧舜之民,皆被尧舜之道。

孟子所言伊尹放太甲事,也是充满了理想色彩。对于君不善,又不能征伐的情形下,设想了以贤相制君,且贤相之权可大至放逐其君之状况。以相权制衡君权,在中国政治思想史上最早出现的,大概就是《孟子》里的这几段了。当然它是很粗糙的,也不是制度层面的,但这也代麦历史上知识分子对人主君权日益扩张上升的抗衡之努力。

与《孟子》之说迥异的是《竹书纪年》中的说法。杜预《春秋经传集解后序》云:

《纪年》又称……仲壬崩,伊尹放太甲于桐,乃自立也。伊尹即位,放太甲七年,太甲潜出自桐,杀伊尹,乃立其子伊涉、伊奋,命复其父之田宅而中分之。

---

① 参考:杜正胜师,《试论先秦时代的成汤传说》,《大陆杂志》,第四十七卷第二期。

《晋书·束皙传》"引《纪年》称:"太甲杀伊尹"。《史通·疑古》、《杂说上》等书中亦有类似之《竹书纪年》佚文。[①]

依《纪年》之记载,伊尹放太甲,随后自立为王,放大甲七年,非孟子所言三年,而太甲不像孟子所说般的"悔过"、"处仁迁义",因为伊尹根本就是篡立。七年之湲,太甲潜回,杀伊尹。十足是政治权力斗争之面貌,与孟子之理想色彩恰为强烈对此。

周公践阼

周公是否曾称王即位,抑或是在成王年幼时以相摄政,历来争论极多[②],本文一仍旧贯,于史实真相置而不论。关于周公践阼之说,主要的讨论见于《荀子·儒效》篇:

> 大儒之效——武王崩,成王幼,周公屏成王而及武王以属天下,恶天下之倍周也。履天子之籍,听天子之断,偃然如固有之,而天下不称贪焉。杀管叔,虚殷国,而天下不称戾焉。兼制天下,立七十一国,姬姓独居五十三人,而天下不称偏焉。教诲开导成王,使谕于道,而能掩迹于文武。周公归周,反籍于成王,而天下不辍事周;然而周公北面而朝之。天子也者,不可以少当也,不可以假摄为也,能则天下归之,不能则天下去之。是以周公屏成王而及武王以属天下,恶天下之离周也。成王冠成人,周公归周反籍焉,明不灭主之义也。周公无天下矣,乡有天下,今无天下,非擅也;成王乡无天下,今有天下,非夺也;变执次序节然也。故以枝代主而非越也,以弟诛兄而非暴也,君臣易位而非不顺也。因天下之和,遂文武之业,明枝主之义,抑亦变化矣,天下厌然犹一

① 参考:方诗铭、王修龄,《古本竹书纪年辑证》,页23~25。

② 周公践作问题争论极多,晚近相关论文可参考:杜正胜师,《尚书中的周公——从周初史实看周王称王之辩》,《大陆杂志》,第五十六卷第三、四期合刊;黄彰健,《释周公受命义》、《"释周公受命义"续记》、《四论周公受命摄政称王问题》,分别见于:《大陆杂志》,第四十六卷第五期、第四十八卷第三期、第五十四卷第三期;徐复亲,《与陈梦家屈万里两先生商讨周公旦曾否践阼称王的问题》、《有关周公践阼称王问题的申复》,皆收入:氏著,《周秦汉政治社会结构之研究》(台北:台湾学生书局,1975),"附录"。

也。非圣人莫之能为,夫是之谓大儒之效。

由荀子这段论述,首先可以观察到一个现象,即荀子此论之作,有其论辩对象,那就是周公摄政说、与周公夺幼子之位自称王说,因此荀子提出了第三种看法:即周公曾即天子之位(履天子之籍),待成王年长即归位(反籍)于成王。

荀子解释他所提出之状况,周公代成王称制天下的理由是:成王年幼,而天子不可以少当。为免天下之离周,故代成王称制焉。而天子之位,又是“不可以假摄为也”,故周公实曾履天子之籍。而成王冠成人之后,周公又归周反籍,为的是“明不灭主之义也”、“明枝主之义”,这就牵涉到周代施行的宗法制度,枝子不可夺宗子之位。因而在这里并存了两个系统,一是周王族中,承武王之宗主,必然是成王,这是不可改变的。一是政治上,天子之位理应由周王族之宗主担任,而天子尚须任天下之重。但幼子不足当天子之位,而宗主时或有幼子担任,两者无法并行时,折衷之策为天子之位由他人暂代,待宗主成人后,即反籍宗主。

其中又表现出若干重要的观念:

首先,“天子也者,不可以少当也,不可以假摄为也,能则天下归之,不能则天下去之”,这与《正论》篇所谓“天下归之之谓王,天下去之之谓亡”是一致的。天子之任重天下,故必得是天下人心所归往者,方足以为天子。而其言“不可以少当也”,正是配合天子任重之说法。但在现实体制下的传子制,不然难免有传幼子之情况,依荀子的理论,幼子是不足以为天子的,这问题如何解决?周公代立,而后归政,就是个很好的范例。

承上所言,与《正论》篇论擅让一段又接上了。《正论》云:“天下有圣而在后子者,则天下不离;朝不易位,国不更制,天下厌然与乡无异也……圣不在后子而在三公,则天下如归,犹复而振之矣。”固然和《儒效》篇之论并非完全相应。如:圣不在后子与后子为幼子;圣不在后子而在三公,则三公是否要反籍后子等。盖《正论》篇泛论传位事,《儒效》篇则单就周公与成王事讨论,细节不尽相同是难免的,但两者

的观念却极其相似。《正论》篇言"夫礼义之分尽矣,擅让恶用矣哉";《儒效》篇则言"周公无天下矣;乡有天下,非擅也;成王乡无天下,今有天下,非夺也;变执次序节然也"。"尽礼义之分"与"变执次序节然"指的都是客观的制度性的秩序,同时是有一定原则与规律的秩序,这是荀子政治思想的要义之一。

如上述,笔者以为荀子乃针对周公摄政与夺位二说提出自己的看法,不管是摄政,是夺位,或是如荀子所言之方式,都是得天下之道的方式之一。在禅让与征伐之外,孟子提出伊尹放太甲复归之的说法,荀子提出周公履天子之籍,幼王长成后再反籍的说法,都是在非常状况下的权宜济世之策,各具有独特用心与意义。

第三节　小结

放伐说的主体是"汤武征伐",武王伐纣是周人开国史实,因此在事实的认定上此较不成问题,不像禅让说,是否真有其事,还是言人人殊。"事"的争论少,而"理"的争论却多,争论的重点在"君臣之义"上。战国以前的君臣关系是"策名委质","策名"指"策命"礼,"委质"指"委贽"礼,这两种礼确立了君臣之间的关系。春秋时代的狐突说:"子之能仕,父教之忠,古之制也。策名委质,贰乃辟也。"《左传·僖公二十三年》夙沙厘说:"委质为臣,无有二心,委质而策死,古之法也。"《国语·晋语九》"委质为臣",不但用来表示君臣关系的确立,还用以表示对君上之臣服、忠心,并对君上应尽义务(人力和财力)的承担。到战国时代,君臣关系的确立和解除,已创立了一套"玺"、"符"制度,但"委质为臣"的旧习仍沿用下来①。君臣之间的地位是不平等的,而臣下对君上不得有二心。发展至战国中晚期,君臣关系有了突破,有如孟子"君之视臣如草芥,则臣之视君如寇仇"(《离娄》)的看法,以为君臣在道德上是平等相对的;也有因俸禄制度的推行,"君臣以利合"的,可说是君臣关系的解放。相应于君权的逐步提升,到战国

① 参考:杨宽,《'贽见礼'新探》收入:氏著,《古史新探》(北京:中华书局,1965)

晚期,有韩非"冠虽弊,必戴于头;履虽五采,必践于地",强固君臣上下关系的理论。而且相应于统一形势的逼近,"溥天之下,莫非王臣"观念复苏,且更为强化。战国后期这两种潮流的结合,使"君臣之义"达到空前强固的地步。

放伐说最大的问题便在以臣伐君,大违君臣之义。墨子提出"天志"为最高标准,认为只要合乎天意,征伐是可以接受,甚或赞美歌颂的。孟子仍以"天与人归"为最高原则,认为只要顺天应人,暴君是要被放伐的。荀子则对"王"提出新的解释,以为得天下人心归往的,才是"王",若桀纣之暴,则已非王,自然不必拘守君臣之义。墨、孟、荀三家皆提出一高于"君臣之义"的标准,赞同征伐之举。韩非子则坚守"君臣之义"的原则,反对征伐之论。

"伊尹放太甲"与"周公践阼"二说分别为孟、荀所提出在禅让与征伐皆不宜行,而现行传子制出现弊病时的权宜之策,提高了相的地位,也为自身政治理论之缺失作了某种程度的弥补。关于此二说所牵涉先秦儒家之经权思想,留待第五章续论。

第四章　试论法先王与法后王

康有为著《孔子改制考》,以为上古茫昧无稽,而周末诸子纷言先王之事,乃托古改制,盖因:

> 荣古而虐今,贱近而贵远,人之情哉。耳目所闻睹,则遗忽之;耳目所不闻睹,则敬异之,人之情哉……古之言莫如先王,故百家言黄帝,尚矣!一时之俗也,当周末诸子振教,尤尚寓言焉①。

且引《淮南子》"修务训"之言:"世俗之人多尊古而贱今,故为道者,必托之于神农、黄帝,而后能入说",盖以"尊古贱今"释诸子之"托古"、"道先王"。至于何以尊古贱今,恐怕不是"人之情"可以交待清楚的。

---

① 康有为,《孔子改制考》,卷四,"诸子改制托古考",页一上二下。

先秦诸子喜道先王之事以证成己说,这在前三章的讨论中可以看得很清楚。同是道先王之事,或所颂之先王不同,而取其互异精神;或所道为相同先王,然面貌各殊。如《韩非子·显学》云:“孔子、墨子俱道尧、舜,而取舍不同,皆自谓真尧舜。”这种情况在《庄子·天下》篇就表现为:“天下大乱,贤圣不明,道德不一,天下乡得一察焉以自好。譬如耳目鼻口,皆有所明,不能相通……是故内圣外王之道,暗而不明,郁而不发,天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫,百家往而不反,必不合矣!后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。”

尽管各家称述之先王也许不同,即使为同一先王也许面貌各异,基本上在战国中期以前,几乎都是主张“法先王”,肯定自己所称道的先王。到了战国中晚期,一方面由于各国改革变法的需要,另一方面则由于各家打着先王旗号论争的结果,激起了法先王与法后王的论难。在实际政治上,秦的统一,也曾一度走上反先王之路,这其中的演变过程,极耐人寻味。

第一节　战国前期的法先王理论

战国时代最早的法先王理论,当是墨子。细看《墨子》全书,很明显地经常以古圣王之行事为典型,凡合乎古圣王之道者,即为今日当行之道。其论证方式之理论基础在于《非命》中所谓之“三表”:

> 言必有三表。何谓三表?子墨子言曰:“有本之者,有原之者,有用之者。于何本之?上本之于古者圣王之事;于何原之?下原察百姓耳目之实;于何用之?废(发)以为刑政,观其中国家百姓人民之利,此所谓言有三表也。(《非命上》)

在讨论问题时的判准有三,其中第一项就是本之于古圣王之事。故而《墨子》书中许多重要的论点,皆以古圣王之行事为据,如《尚贤上》云:

古者圣王之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之……尚欲祖述尧舜禹汤之道，将不可以不尚贤。

《兼爱中》云：

况乎兼相爱、交相利，则与此异。古者圣王行之……此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也。

《节用中》云：

古者圣王制为节用之法曰，凡天下群百工，轮车鞼匏，陶冶梓匠，使各从事其所能，曰：凡足以奉给民用则止。诸加费不加于民利者，圣王弗为。

其余类似之论证，几乎各篇都有。在泛言古圣王之后，往往举出尧、舜、禹、汤、文、武之事迹为例，具体的说明其学说。

何以墨子言之三表必先本之于圣王行事？这必须和墨子的“天志”观念结合来看。《天志中》云：

今天下之君子之欲为仁义者，则不可不察义之所从出……必自贵且知者出也……然则孰为贵孰为知？曰：天为贵天为知而已矣。然则义果自天出矣。今天下之人曰：当若天子之贵诸侯，诸侯之贵大夫，高明知之。然吾未知天之贵且知于天子也。子墨子曰……天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之……

将义的来源归之于天，天是超乎人间世的最高标准，而天志如何？墨子又赋予一套诠释，以支持自家学说，如：“天兼天下而爱之，撽遂万物以利之”(《天志中》)是兼相爱、交相利的理论来源；“天之意不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱”(《天志中》)，是非攻的理论基础；何以天志如此？《法仪》云：

奚以知天之欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也？以其兼而爱之，兼而利之也。奚以知天兼而爱之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。今天下无大小国，皆天之邑也；人无幼长贵贱，皆天之臣也，此以莫不刍〔牛〕羊，豢犬猪，絜为酒醴粢盛，以敬事天，此不为兼而有之，兼而食之邪？

国虽有大小之分，人有幼长贵贱之别，相对于天，都是平等的。而未有人为之社会组织、阶级区分前，天之生养万物，乃兼而有之，兼而食之。这种“天无私覆”的观念，是由对自然的质朴观察得来的。

天志与古圣王如何结合呢？《天志上》云：

昔三代圣王禹、汤、文、武，此顺天意而得赏也。昔三代暴王桀、纣、幽、厉，此反天意而得罚者也。

在第三章讨论墨子的汤武征伐说时，也曾谈到汤武乃受天之明命，故能伐桀纣而取天下，即所谓“顺天意而得赏”者。古圣王之所以值得效法，且为三表之一，主要在于他们能顺应天意，而天意正是价值判断的最高标准。“法仪”中又论及治天下、大国时，所当法者为何的问题。墨子先提出父母、学、君三种，而皆谓天下为父母、学、君者众而仁者寡，不足以为法。治法之要莫若法天，因为“天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰”，故圣王法之①。也强调圣王是法天的。因此墨子的法先王（古圣王）理论的来源确定，故可断言：

自中人以上，皆曰：若昔者三代圣王足以为法矣。（《明鬼下》）

若违背圣王之义则不可，《明鬼下》云：

① 侯外庐等由这段文字中“天下之为君者众，而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也”一段推论，以为墨子怀疑君主制度，如果君主不合乎墨子的理想，没有得到人民的同意，君主是可以被人民反对的。侯氏的观察大致是正确的，因为“君”在墨子的政治思想体系中，不具有独立的正面价值，他必须是服从天意，才是臣下效法的对象。参考：侯外庐、赵纪彬、杜国庠，《中国思想通史》（北京：人民出版社，1961），第一卷，古代思想，页215。

反圣王之务,则非所以为君子之道也。

然而圣王渺远,长久以来,圣王之道或不传,或有异说,《节葬下》云:

今逮昔三代圣王既没,天下失义。后世之君子,或以厚葬久丧以为仁也义也,孝子之事也;或以厚葬久丧,以为非仁义,非孝子之事也。曰二子者,言则相非,行即相反,皆曰吾上祖述尧、舜、禹、汤、文、武之道者也。

这正是《韩非子·显学》篇所谓"儒墨俱道尧舜,而取舍不同",也是战国诸子互相论难当中在"先王"方面的论战。前引文中很明显的是儒墨之争,《非儒下》云:

儒者曰:君子必服古言然后仁。应之曰:所谓古之言服者皆尝新矣。而古人言之服之,则非君子也。然则必服非君子之服,言非君子之言,而后仁乎?

《公孟》篇亦载墨子与公孟子之辩论:

公孟子曰:君子必古言服然后仁,子墨子曰:昔者商王纣、卿士费仲为天下之暴人,箕子、微子为天下之圣人,此同言,而或仁或不仁也。周公旦为天下之圣人,关叔为天下之暴人,此同服,或仁或不仁,然则不在古服与古言矣。且子法周而未法夏也,子之古非古也。①

这两段儒墨之争意味层出,同言古圣王,而理论学说大异。在这

---

① 同上,卷十二,《公孟》,页17。孙诒让注:"孟子告子篇,答曹交曰:子服尧之服,诵尧之言,行尧之行,是尧而已矣。公孟子之言同于彼,但孟子兼重行,而公孟子唯举言服,故为墨子所折。"所言甚是。

种情况下,墨家的处理方式,是先就言、服两者反驳"儒者"之说。因古圣王之道,主要是作为基本原理,言与服则为具象层次,在墨子看来,"道"的层次是更重要的。而驳公孟子之言则以"法夏"压倒"法周",更显示出其崇古取向之强烈①。在《节葬下》的辩论,因牵涉到具体的制度问题,故以古圣王实节葬而非厚葬驳厚葬之说。姑不论其所谓古圣王节葬是否符合历史事实,基本上《节葬下》与《非儒》、《公孟》是分别在"法"与"道"两种层次上与异说相驳斥。

《非儒下》中言"古之言服者皆尝新矣"与战国中晚期以后的反古学说在本质上是不同的。因"非儒下"所言乃在"法"的层次,而战国末期如韩非子的反古说则进而至"道"的层次(详后),然其论辩方式是否予反古说以启发,则难断言。《公孟》篇中墨子以夏道压倒儒者之周道,也是战国诸子先王论战的一个重要模式,即以古制古,愈为上古,则道愈高。庄子、许行大致皆采此论证模式(详后)。这两种辩论方式是否受《墨子》影响未可知,然《墨子》书中同时出现这两种方式,是值得注意的。

孟子是战国前期主张法先王的另一大家。"孟子道性善,言必称尧舜"(《滕文公上》),《孟子》书中屡言尧舜三王之道,且主张法先王。《离娄上》云:

> 尧舜之道,不以仁政,不能平治天下。今有仁心仁闻,而民不被其泽,不可法于后世者,不行先王之道也。故曰:"徒善不足以为政,徒法不能以自行"。诗云:"不愆不忘,率由旧章",尊先王之法而过者,未之有也……故曰:"为高必因丘陵,为下必因川泽。为政不因先王之道,可谓智乎(《离娄上》)。

《墨子》法先王的理论基础是先王能顺天意,孟子法先王的基础则

① 墨子主张夏道以对抗儒家的周道,除了崇古的可能外,也可能有实际的历史根源。李泽厚以为,作为墨子思想主轴的"兼爱"思想,源于远古夏禹时代,氏族宗族制度未完善建立,无阶级无等差的原始体制大致还延续着。这种遗风余韵残存在人们的记忆与怀念中,遂产生了墨子的兼爱思想。参考:李泽厚,《中国古代思想史论》,页 59~60。

在"仁",盖因先王有仁心而行仁政也。同篇载:

> 孟子曰:三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁。

三代得天下者自是禹、汤、文、武等圣王。三代天下之得失出于征伐,而尧舜之得天下则出自禅让,禅让是孟子理想中的得天下之道,征伐则为济理想制度之穷。因而在孟子心目中,真正的理想典型应是尧舜。同篇又云:

> 圣人,人伦之至也。欲为君尽君道,欲为臣尽臣道,二者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君,不敬其君者也;不以尧之所以治民治民,贼其民者也。

在孟子的眼中,尧舜与汤武有层次高低之别。如《尽心下》言:"尧舜性者也,汤武反之也",《尽心上》云:"尧舜,性之也;汤武,反之也;五霸,假之也。久假而不归,恶知其非有也"。盖尧舜天性浑成,不假外求,亦不会稍离其天性,而汤武则是反身而复其性,终能达仁之境界[①]。这里很明显和孟子的"性善论"紧密结合,而"人皆可以为尧舜"的说法也正是站在"性善论"的基础上成立的。《离娄下》言:"尧舜与人同耳",《滕文公上》则云:"颜渊曰:'舜何人也,予何人也,有为者亦若是。'"《告子下》载:

> 曹交问曰:"人皆可以为尧舜,有诸?"孟子曰:"然。""交闻文王十尺,汤九尺,今交九尺四寸以长,食粟而已,如何则可?"曰:"奚有于是,亦为之而已矣……尧舜之道,孝弟而已矣,子服尧之服,诵尧之言,行尧之行,是尧而已矣……"

---

① 钱穆在解释"尧舜,性之也。汤武,身之也"时云:"尧舜之为大圣,是前所未有,是纯由其天性之自发。故曰尧舜性之。汤武则是中古之圣人,汤武以前已有尧舜,汤武闻尧舜之善言,见尧舜之善行,反之于身,而诚见其可欲,而感到乐莫大焉,故说汤武是反之,是身之的。"亦备一说。参考:钱穆,《中国思想史》,页31~32。

人性本善,其不善者,乃因失其本心之故,故为学之道,在求其放心。"尧舜性之也",是人之本性的最高而具体的典型,而尧舜之道,唯在孝弟,这是人伦的最基础功夫。尧舜跟一般人没什么不同,只是他们不曾放失其本性罢了。故人人只要能奋起,以具体的"尧舜之道"为实践的模范,能"服尧之服,诵尧之言,行尧之行"则人人可以为尧舜。汤武能够反身而复其性,故能成就其圣王事业,亦弥足珍贵。

因此,尧舜与汤武虽有层次高低之别,而其结果行仁政一也,皆为所当效法之对象。孟子的法先王以尧舜为最高典型,而尧舜三王皆足法,不唯法尧舜而已。"人皆可以为尧舜"的说法,又拉近了先王与世俗的距离,先王之道可以有具体的原则效行,因此人人可以法先王,而提升自己的境界与先王等同,这是孟子学说中很重要的一面①。

---

① 孟子这种"人皆可以为尧舜"的命题,强调人兽之分在于人能具有和发扬内在的道德自觉。这种道德自觉既是人与禽兽的不同,也是圣王与一般人的不同。但是任何人只要能发扬自己内在先验的善性,则人人皆可成圣。李泽厚以为这是孟子将孔子、曾子所提出个人人格沿着"仁政→不忍人之心→四端→人格主体"的内缩路线,赋予伦理心理以空前的哲学深度。参考:氏著,《中国古代思想史论》,页 47。《荀子·性恶》篇亦有"涂之人可以为禹"的命题。《性恶》云:"凡禹之所以为禹者,以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理,然而涂之人也,皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具,然则其可以为禹明矣",故曰"圣人者,人之所积而致也"。荀子此说与孟子前述之命题貌同实异,孟子主张人人皆可由发扬自己内在先验的善而成圣;荀子则认为人人都可能由外在的仁义法正的规范,日久而积善不息,终达圣人之境。孟子的成圣是内在道德自觉的发扬,是可以在一念之间"立地成佛"的;荀子则注重功夫之累积,有相当之功业才够格称为"圣"。《性恶》篇又云:"故涂之人可以为禹,则然;涂之人能为禹,未必然也"(以上荀子之言皆见《荀子柬释》"性恶",页 334~335),强调"可"与"能"的差别,故涂之人可以为禹,而未必能为禹。与孟子相较,可以说荀子基于性恶论之立场,对现实环境有较客观而真实的认识。成圣固有途径可循,却不是一般人能做到的。《性恶》篇又云:"性善则去圣王,息礼义矣;性恶则兴圣王,贵礼义矣",这是配合圣王制礼义的看法,而反对性善说。其实孟子注重人性中先天善端的扩充,礼义是果,而非外铄之因。而且性善说若能发挥到极处,确实圣王也未必是必要的引导人们为善的动力。我们可以说"性善"的极处,则自然有圣王,自然有礼义,然二者皆是果而非因。关于孟子"人皆可以为尧舜"与荀子"涂之人可以为禹"两个命题的讨论,参考:萧公权,《中国政治思想史》,页 99;侯外庐等,《中国思想通史》,第一卷,古代思想,页 570~571;李德永,"荀子的思想",原载《文史哲》,1957 年 1 月号,收入:文史哲杂志编辑委员会编,《中国古代哲学论丛》(北京:中华书局,1957),页 87~90;陈弱水,"论'成色分两说'阐释之流变",《史绎》,第十三期(1976),页 1~8。

当今之世,何以法先王特别重要?盖因世衰道微,先王之道已沦丧之故。《告子下》云:

> 孟子曰:五霸者,三王之罪人也;今之诸侯,五霸之罪人也;今之大夫,今之诸侯之罪人也。

在政治形势上,先王之道沦丧。而在战国诸子蜂起,百家各执一端以立言的状况下,先王之道亦遭受混淆而不彰,这就是孟子距杨墨的思想史背景①。《滕文公下》云:

> 圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱墨翟之言盈天下……杨墨之道不息,孔子之道不著。是邪说诬民,充塞仁义也……吾为此惧,闲先圣之道,距杨墨,放淫辞。

在距杨墨的时代变迁之前,还有"尧舜既没,圣人之道衰,暴君代作"与"世表道微,邪说暴行有作"(《滕文公下》)两个阶段,大致尧舜以下,与三王以下两次衰微,根本上就是先王之道的沦丧。杨朱的思想传世材料太少,难以讨论②。墨家的思想却同样也打着尧舜三王的旗号,这也是孟子必须距杨墨的理由之一。《滕文公上》载孟子与夷子辩论厚葬与薄葬的问题,直接由人伦亲亲与人之本性着手,而不像墨子《节葬下》以古圣王为据。其实"尧舜性之也",直指本心,事实上就是在讲尧舜之道。此外同篇载孟子与陈相辩论许行之说,由历史的发展与人类社群劳心劳力的组织原理,驳许行"贤者与民并耕而食"的说

---

① 黄俊杰师从孟子严义利之辨的角度考察孟子距杨墨的思想史背景,认为杨朱"为我",只及私利。墨子义的来源在于天志,义的效益在于功利,这些都与孔孟的哲学立场大异。参考:黄俊杰师,"先秦儒家义利观念的演变及其思想史的意义",1984 年 7 月,台湾中央研究院"中国思想史暑期研讨会"宣读论文。

② 关于杨朱思想,崔述以为即汉人所谓道德、名、法各家。钱穆以为孟子所谓杨墨之言盈天下,乃充类至极之义,非当时学术分野真相。参考:崔述,《考信录》,"孟子事实录",卷下,页 20~22,及钱穆,《先秦诸子系年》(香港:香港大学出版社,1956),"杨朱考",页 245~248。

法,末斥之为“南蛮鴃舌之人,非先王之道”,则以尧舜三王之道与许行所托之“神农之言”相对抗。如杨墨之言、许行之言,在孟子看来俱为邪说,而墨家同言尧舜三王,许行言神农,皆以法先王为理论依据。孟子以尧舜三王对抗许行,以对尧舜三王的不同诠释对抗墨家。法先王在战国前期是普遍的潮流,而先王之道的不同诠释则是各家论难的基本方式之一,直到战国中晚期以后的变法反古说才又兴起了另一潮流。

第二节 庄子的先王观

儒墨俱道尧舜三王,《庄子》书中对尧舜三王却尽多讥讽之语。第二、三章讨论禅让与放伐说时,很清楚地看到,或以征伐为污行,或以禅让为不足高,而禅让与放伐二说的主体正是尧舜三王。《在宥》云:

> 昔者黄帝始以仁义撄人之心,尧舜于是乎股无胈胫无毛,以养天下之形,愁其五脏以为仁义,务其血气以规法度。然犹有不胜也,尧于是乎放讙兜于崇山,投三苗于三峗,流共工于幽都,此不胜天下也。夫施及三王而天下大骇矣。下有桀跖,上有曾史,而儒墨毕起。于是乎善怒相疑,愚知相欺,善否相非,诞信相讥,而天下衰矣;大德不同,而性命烂漫矣;天下好知,而百姓求竭矣。

自黄帝以下以迄当世,庄子以为皆乱天下者,且言先王德业之递减,愈至近世,则天下愈乱。《天运》篇引老聃语子贡之言曰:

> 余语汝三皇五帝之治天下。黄帝之治天下,使民心一,民有其亲死不哭而民不非也。尧之治天下,使民心亲,民有为其亲杀其杀而民不非也。舜之治天下,使民心竞,民孕妇十月生子,子生五月而能言,不至乎孩而始谁,则人始有夭矣,禹之治天下,使民心变,人有心而兵有顺,杀盗非杀,人自为种而天下耳,是以天下大骇,儒墨皆起……三皇五帝之治天下,名曰治之,而乱莫甚焉。

三皇之知,上悖日月之明,下睽山川之精……莫得安其性命之情者。

亦言先王德业之递减,而其基本要义则在"安性命之情"。由此引文为老聃与子贡之对答,及《在宥》篇、《天运》篇皆言"儒墨毕起"而乱天下。可知这两段文字的辩论对象是儒、墨两家,而法先王正是儒墨(荀子的法后王其实是修正的法先王,详后)的基本主张。故庄子一则欲阐扬其"安性命之情"的基本命题,又须驳斥儒墨以仁义撄人心之论,辩论的中心之一自然在先王身上了。由以上两段引文与第二、三章讨论禅让、放伐的种种说法,可知庄子已先否定尧舜三王的崇高地位。更有甚者,将圣王与暴王齐等而观。如《秋水》云:

(北海若曰)以道观之,物无贵贱,以物观之,自贵而相贱……以趣观之,因其所然而然之,则万物莫不然;因其所非而非之,则万物莫不非;知尧桀之自然而相非,则趣操睹矣。昔者尧舜让而帝,之哙让而绝,汤武争而王,白公争而灭。由此观之,争让之礼,尧桀之行,贵贱有时,未可以为常也。

《在宥》则云:

昔尧之治天下也,使天下欣欣焉人乐其性,是不恬也;桀之治天下也,使天下瘁瘁焉人苦其性,是不愉也。夫不恬不愉,非德也。非德也而可长久者,天下无之……自三代以下者,匈匈焉终以赏罚为事,彼何暇安其性命之情哉。

在至德——"安性命之情"的标准下,三代圣王与暴王之间的差别,实不足道。尧和桀不过因各人趋向之不同,强为是非,以道观之,则物无贵贱也[1]。所谓圣人,不过以身殉天下者:

---

[1] 参考:侯外庐等,《中国思想通史》,第一卷,古代思想,页318。

> 自虞氏招仁义以挠天下也,天下莫不奔命于仁义,是非以仁义易其性与?故尝试论之,自三代以下者,天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利,士则以身殉名,大夫则以身殉家,圣人则以身殉天下。故此数子者,事业不同,名声异号,其于伤性以身为殉,一也。(《在宥》)

对庄子而言,他的时代是物质文明迅速发展,人日益为"物"所统治,被自己造成的财富、权势所支配。于是庄子发出了强烈的抗议,抗议"人为物役"的情状。要避免"人为物役",庄子所提供的答案是"回归自然",回到原始的远古社会。庄子之所以能超脱于现实政治之理想的"禅让"与"征伐"之上,正是基于这一角度的考虑。李泽厚认为"意识到人作为个体血肉之躯的存在与作为某一群体(家、国……)的社会存在以及作为某种目的(名、利……)的手段存在之间的矛盾与冲突,却是古代思想史上一个重要的发现",而"人如何才能不被外在环境、条件、制度、观念等等所决定所控制所支配所影响即人的'自由'问题。庄子从个体角度最早接触了这个巨大问题,这就是他的哲学主题所在"。比较儒学与庄学,李氏的结论是"儒家是从人际关系中来确定个体的价值,庄学则从摆脱人际关系中来寻求个体的价值"①。李氏此处的观察是极为深刻的,庄子所追求的是个人的自由、人的本性的解放,而个体的价值则由人际关系的摆脱与超越来寻求。因此传述中的三代圣王,汲汲于治世,从庄子的哲学观点来看,以身殉天下是不值得的。

既然尧舜三王不足法,那么在尧舜三王以前的先王如何?《山木》云:

> 若夫乘道德而浮游则不然。无誉无訾,一龙一蛇,与时俱化,而无肯专为;一上一下,以和为量,浮游乎万物之祖;物物而不物于物,则胡可得而累邪!此神农黄帝之法则也。

① 参考:李泽厚,《中国古代思想史论》,页178~192。

此处称神农、黄帝之法则为浮游乎万物之祖,正符合道家“安性命之情”的要旨,乃以尧舜三王以前的先王为依据而超脱儒墨所称道之“尧舜三王”,而其所法为超乎尧舜三王的神农、黄帝。近于许行以神农之言对抗儒家的尧舜三王。

《山木》所云与前引《在宥》、《天运》中黄帝的形象不合,盖《庄子》一书非庄子一人所作,而为庄子学派之结集,各篇可能非出同一作者之手,故有此不合之现象。如《缮性》云:

> 古之治道者,以恬养知……逮德下衰,及燧人、伏羲始为天下,是故顺而不一。德又下衰,及神农黄帝始为天下,是故安而不顺。德又下衰,及唐虞始为天下,与治化之流,枭淳散朴,离道以善,险德以行,然后去性而从于心。

不但神农黄帝之德不足,连神农黄帝以前的燧人伏羲亦是德衰的阶段之一。由于作者不同,对先王之形象描述也各自不同。然其要旨:安性命之情,与层层上推,以恢复远古至德淳朴的论证方式却是一致的。

第三节 列国变法时期的今古之争

自战国前期以来,列国纷纷有改革变法之运动,如魏国李悝的变法,赵国公仲连的改某,楚国吴起的变法,与齐国邹忌,韩国申不害的改革等[①]。由于政治、社会结构的重大改变,国家形态的大异从前,为了适应新的时代环境,各国之间的变法乃应运而生。变法时期,自然难免有守旧与革新的冲突,在理论层面上的论难乃随之出现。有关这方面记载较详的是秦国商鞅与赵国武灵王的变革。

先看商鞅变法时的“今”“古”之争。

---

① 参考:杨宽,《战国史》(上海:人民出版社,1981),第五章,“战国前期各诸侯国的变法运动”,页 170 ~ 183。

变法未行之时,商鞅与甘龙、杜挚的辩论在《商君书·更法》篇与《史记·商君列传》中俱有详载,《商君列传》大致依《更法》简要记述:

> 孝公既用卫鞅,鞅欲变法,恐天下议己。卫鞅曰:"疑行无名,疑事无功。且夫有高人之行者,固见非于世;有独知之虑者,必见敖于民。愚者暗于成事,知者见于未萌。民不可与虑始而可与乐成。论至德者不和于俗,成大功者不谋于众。是以圣人苟可以彊国,不法其故;苟可以利民,不循其礼。"孝公曰:"善。"甘龙曰:"不然。圣人不易民而教,知者不变法而治。因民而教,不劳而成功,缘法而治者,吏习而民安之。"卫鞅曰:"龙之所言,世俗之言也。常人安于故俗,学者溺于所闻。以此两者居官守法可也,非所与论于法之外也。三代不同礼而王,五伯不同法而霸。智者作焉,愚者制焉;贤者更礼,不肖者拘焉。"杜挚曰:"利不百,不变法;功不十,不易器。法古无过,循礼无邪。"卫鞅曰:"治世不一道,便国不法古。故汤武不循古而王,夏殷不易礼而亡。反古者不可非,而循礼者不足多。"孝公曰:"善。"以卫鞅为左庶长,卒定变法之令。

这是一场足以代表当时世变的重要辩论。其中商鞅先获秦孝公之支持,又在辩论当中处处占上风,终能力行变法。此处值得注意的是:商鞅如何赢得这场辩论,及商鞅要变的法是什么两个问题。基本上,甘龙、杜挚与商鞅的辩论都是在理论的层次上,尤其是在法古与反古的理论上,而非所变之法的具体事项。

甘龙以为不变法则吏习而民安,杜挚以为非有百利则不变法,法古无过,商鞅则驳以三代不同礼而王,五伯不同法而霸,且治世不一道,便国不法古,并以汤武与夏殷兴亡之例,说明反古者不可非,而循礼者不足多。这牵涉到对先王之道的认识与历史解释问题。如三代不同礼而王,换儒家的说法则是百王之道贯;夏殷不易礼而亡,在其他各家的历史解释里,也许正是因为桀纣不遵其先王之典型,故而亡国。甘、杜二人是辩输了?抑或在秦孝公的偏袒下,变法势在必行?我们不得而知。然变法议行之后,秦宗室大臣之反对力量仍甚强大,致有

商鞅日后遭车裂灭家之惨事。究竟变法对宗室大臣有何不利? 理论层次之外,现实层次双方的争执何在?

战国前期以降,主持变法的法术之士与旧有当道的宗法封建贵族每每形成对立,吴起在楚,商鞅在秦,最后都遭到宗室大臣势力的反扑,甚至遭杀身之祸就是显例。兹以商鞅变法的部分内容考察双方的利害冲突。

商殃变法,首先改变秦俗,其次扩大而普遍施行郡县制,这便加强了中央(国君)的权力,相对削减了封建贵族的力量。又以战功为得官与升迁的唯一途径,无军功者,虽宗室亦不得有秩爵,虽富者亦不得芬华,而旧日之庶人,只要有军功,即可拜官受爵。于是贵贱之分,不再根据出身的高低,而以军功之有无而定。这是当时社会制度的一大变动[①],也是对旧有宗室贵族的重大打击。而新起的贵族,亦因俸禄制度之改变,不再有土地、人民,只能是君主所雇佣者,而不复旧日贵族之地位,政权逐渐集中于国君。法家的改革运动,是战国中期以后君权日高的重要背景,在这样的改革当中,旧有封建贵族的地位不断被削弱,从这里更可以看出变法者与保守者争执的现实症结。甘、杜二人所谓的法古无过,其所法之古,未必是传述中的尧舜三王之制,其实是当时的现行制度,亦即能够保障贵族利益的周代旧制。

至于赵武灵王胡服骑射之事,《战国策·赵策》有详细的记载,《史记·赵世家》节录如左:(前三〇七年)

> 赵文、赵造、赵俊皆谏止王毋胡服,如故法便。王曰:"先王不同俗,何古之法? 帝王不相袭,何礼之循? 虑戏、神农教而不诛,黄帝、尧、舜诛而不怒。及至三王,随时制法,因事制礼。法度制令各顺其宜,衣服器械各便其用。故礼也不必一道,而便国不必

① 齐思和以为:"盖商君以外国贱臣,后起新进。孝公拔之新宾客之中,擢之于众人之上,贵戚大臣,固已侧目矣。而商君又教孝公,削贵族阶级之特权,以赏耕战之士。旧日之世胄贵戚,非有战功者皆齐于编户,而昔日之庶民寒族,一有军功,则立致显贵。此实一大社会革命。"见:"商鞅变法考",原载《燕京学报》,第三十三期;收入:氏著,《中国史探研》(台北:弘文馆出版社影印,1985),页142。

古。圣人之兴也不相袭而王，夏殷之衰也不易礼而灭，然则反古未可非，而循礼未足多也。且服奇者志淫，则是邹鲁无奇行也！俗僻者民易，则是吴越无秀士也。且圣人利身谓之服，便事谓之礼。夫进退之节，衣服之制者，所以齐常民也，非所以论贤者也。故齐民与俗流，贤者与变俱。故谚曰："以书御者，不尽马之情；以古制今者，下达事之变。"循法之功，不足以高世；法古之学，不足以制今。子不及也。"遂胡服招骑射。

这里牵涉到古籍考据的问题。《史记·商君列传》变法议一段采《商君书·更法》篇；《赵世家》胡服骑射议采《战国策·赵策》，且两段论议形式与语言均极相似。齐思和以为这段记载不可信①，《商君书》为战国末期法家之作，原非商鞅时代著作。《战国策》为战国策士之作，偶有虚诞之语，二书所载是否可信为商鞅与赵武灵王之事，不无疑问。然衡之当时法古说之盛、贵族宗室法古的实际利益，与当时变法之形势，这样的论争的出现，是合乎情理，大有可能的。本文概以《史记》的记载为讨论材料，而不及于《商君书》及《战国策》中与此二事件相关之记载，即由于上述材料上的顾虑。

胡服骑射议与商鞅变法议的文字相近，论辩形式相同，一则可能因为战国传述之时有抄袭字句之事；二则可能后起的赵武灵王已闻商鞅之变法议，故直接套用。基本上其理论根据乃"因时制宜"而其历史解释是各时代皆有其时宜，先王不同俗，而帝王不相袭，法古自不足以达事之变。

第四节　荀子的后王观

先秦诸子的先王观到了荀子手中，有了重大的转折，因为自荀子开始，第一次提出"后王"观念，《非相》篇云：

---

①　同上注。页128～134。

辨莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王。圣王有百,吾孰法焉?故曰:文久而息,节族久而绝,守法数之有司极礼而褫。故曰:欲观圣王之迹,则于其粲然者矣,后王是也。

这当中所谓“后王”究竟何指?历来学者多所争论。唐杨倞注曰:“后王,近时之主也。”较之先王,后王自然是近时之主,究竟近到什么程度?刘师培以为“后后古通,后,继体君也。盖开创为君,守成为后……荀子所言后王,均指守成之王言;非指文武言也”①,似乎又解释得过头了。钱大昕以为“孟言先王,荀言后王,皆谓周王,与孔子从周之义不殊也”;俞正燮谓“荀子所谓后王,即本朝先王,即本朝开国之君”;朱一新以为后王指文、武;张尔田云“孟子主仁义,故道性善,所谓祖述尧舜也;荀子主礼乐,故道性恶,所谓宪章文武也”;夏曾佑则认为“孟子所谓先王,自三代前推之;荀子所谓后王,自五帝后数之”②。各家皆有所见,大致以周开国之君文、武为后王者最多。以下就《荀子》书中检查后王之意谓究系何指。《非相》篇又言:

彼后王者,天下之君也,舍后王而道上古,譬之是犹舍己之君而事人之君也。故曰:欲观千岁,则数今日;欲知亿万,则审一二;欲知上世,则审周道;欲知周道,则审其人——所贵君子。

这里所谓天下之君,当指周王,故续言审周道。同篇中又云:

五帝之外无传人,非无贤人也,久故也。五帝之中无传政,非无传政也,久故也。禹汤有传政而不若周之察也,非无善政也,久故也。

分五帝之外、五帝、禹汤、周四阶段。五帝之外无传人,五帝无传

① 梁启雄,《荀子柬释》,“非相”,页52。

② 参考:陈登原,《国史旧闻》(台北:明文书局影印,1984),上册,卷一〇,一一六,“法后王”,页258~261。

政,禹汤有传政而不若周之察。那么"欲观圣王之迹,则于其粲然者矣"的后王,自然是周王了。

由《非相》篇中明显可见后王指的是周王,然未明言是文、武,或是周公、成王,甚或是其他周王。据荀子言后王为圣王之粲然者,则当为周王当中功业彪柄者。

荀子首次提出法后王的观念,但书中仍时时可见称美先王之文辞,如:

> 不闻先王之遗言,不知学问之大也。(《劝学》)
>
> 凡言不合先王,不顺礼义,谓之奸言,虽辩,君子不听。(《非相》)
>
> 古者先王审礼之方皇周浃于天下,动无不当也。(《君道》)
>
> 夫尚贤使能,赏有功,罚有罪,非独一人为之也,彼先王之道也,一人之本也,善善、恶恶之应也,治必由之,古今一也。(《疆国》)
>
> 故先王案为之立文,尊尊亲亲之义至矣。(《礼论》)

一面主张法后王,一面又推崇先王之道与其德业,两者之间的分际何在?这是必须要厘清的。

梁启雄在注《天论》中"百王之无变,足以为道贯,一废一起,应之以贯,理贯不乱……乱生其差,治尽其详"一段时,提出对荀子先、后王观念的看法:

> 荀子法先王,又法后王,大概在道理原则上他是掌握着无变的道贯,这是"原先王";可是,在法术和政教上他是随时灵活地变革的,这是"法后王"①。

梁氏以为在原则的"道"上是一贯的,可原之于先王,而落实到政

① 梁启雄,《荀子柬释》,"天论",页230。

事层面,则必须要法后王。梁氏的看法大致不误。要讨论这个问题,首先须区分先王与后王。

后王指的是周代圣王,先王又何指呢?《儒效》云:

> 略法先王而足乱世,术缪学杂,不知法后王而一制度,不知隆礼义而杀诗书……呼先王以欺愚者而求衣食焉……是俗儒者也。

引文中与后王相关的是一制度和隆礼义,与先王相关的是诗书。礼义与诗书又何以有轻重之别呢?《劝学》云:

> 学之径莫速乎好其人,隆礼次之,上不能好其人,下不能隆礼,安特将学杂识志顺诗书而已耳。则末世穷年,不免为陋儒而已!将原先王,本仁义,则礼正其经纬蹊径也。若挈裘领、诎五指而顿之,顺者不可胜数也。不道礼宪,以诗书为之,譬之犹以指测河也,以戈舂黍也,以锥餐壶也,不可以得之矣。故隆礼,虽未明,法士也;不隆礼,虽察辩,散儒也。

同篇中云:

> 学恶乎始?恶乎终?曰:其数则始乎诵经,终乎读礼(杨曰:经,谓诗书;礼,谓典礼之属)……故书者,政事之纪也;诗者,中声之所止也;礼者,法之大分类之纲纪也,故学者至乎礼而止矣。

观《劝学》所言,礼是落实到实践层面的政治原则,诗书则为记载过去之事,"故而不切",梁启雄柬释引任公之言:"诗书为掌政所萃,或不切于今之世"[①]。两者之别主要在具体与否,或切近于当世与否。隆礼义故而能一制度,是法后王也。而诗书固有先王之遗言,然欲原先王,本仁义,诗书是不足的,礼义正先王本仁义之道在现世的具体落

① 梁启雄,《荀子柬释》,"劝学",页9。

实。《非十二子》篇讥子思、孟轲为"略法先王而不知其统,犹然而材剧志大,闻见杂博。案往旧造说,谓之五行,幽隐而无说,闭约而无解",此处与上引《儒效》篇对法先王的批评都是"略法先王",或是"呼先王以欺愚者",而不是真正的法先王。也就是荀子并不认为其他自称法先王者真了解先王之道。由《劝学》篇可知,先王是不可法的,因诗书所载,不够具体明确,不能构成一套周密的制度以施行。故《非相》篇云:"五帝之中无传政","禹汤有传政而不若周之察",周之传政为何?当即礼义。而由于"百王之无变,足以为道贯",察周之政,隆礼义,即法后王,自然也就是原先王,先王之道亦在于斯。

讨论至此,可以知道,当先王与后王对称时,后王指周代圣王,先王则由周上数;若单言先王,却未必与后王是截然两分的,实指"圣王有百",凡古先圣王,皆谓之先王。

荀子所谓的先王与后王既如上述,而荀子主张"法后王"的理由,乃因后王系圣王中之"粲然者",有传政且"察"。既要法后王(之法),又要法先王(之道),其间分际何在?同篇中言:

> 道过三代谓之荡,法贰后王谓之不雅。

《王制》云:

> 王者之制——道不过三代,法不贰后王。道过三代谓之荡,法贰后王谓之不雅。

这里可以明显看出法后王与法先王的区别。法后王法的是周代圣王之制,先王之道则荀子又以三代为断,说明其限制。三代在先秦典籍中,或指夏、商、周三代,或指尧舜三王。若依《非相》篇中"五帝之外无传人"、"五帝之中无传政"、"禹汤有传政而不如周之察也"的分法,似乎尧、舜当属无传政的五帝之中,而三代指禹汤之有传政,因五帝(含)以上无传政,故曰:道过三代谓之荡。但荀子多称道尧舜,

《非十二子》篇且云:“今夫仁人也,将何务哉?上则法舜、禹之制,下则法仲尼、子弓之义”。舜、禹并称,且言舜、禹之制,则似乎三代又要包括尧、舜(至少是舜)在内。盖五帝之中虽无传政,却有传人。综合全书而观,“道不过三代”的三代,宜含尧舜在内。

配合“道不过三代,法不贰后王”的原则与“五帝之外”、“五帝之中”、“禹汤”、“周”的四阶段区分,荀子建立了自己一套独特的先王观与后王观。主先王之道,而先王之道则具体落实为粲然可观的后王之法。“五帝之外无传人”,可能是对庄子、许行先王说的抨击。“五帝之中无传政”与“禹汤有传政而不若周之察”,则是指墨子与儒家别派,虽合乎“道不过三代”的标准,却是“法贰后王”。

以此为基准再检讨第三章中荀子对禅让说的讨论。“成相”篇颂扬禅让,而“正论”篇反对。“正论”篇的讨论以实际制度层面“礼义之分”出发,以为“恶用禅让”,只要礼义之分得尽,则“以尧继尧”,“天下厌然与乡无以异也”。可以说,在“道”的层面上,尧舜禅让是值得称美的,但在“法”的层面上,却不合以礼义为纲纪的后王之法。所以在主张法后王的荀子看来,禅让是不足法的,这也是荀子所以斥禅让说的原因之一。

荀子主张原先王、法后王,他对变法者的态度又如何呢?《非相》篇云:

> 夫妄人曰:“古今异情,其所以治乱者异道。”

这大概就是变法者所主张的“时异则备变”“因俗而治”。但是荀子认为:

> 故以人度人,以情度情,以类度类,以说度功,以道观尽,古今一也。类不悖,虽久同理。

从类的观点看,只要种类不乖悖改变,虽久而理同,古之人与今之人,其理亦同。基于这样的认识,才能够有一超越的道,“以道观尽,古

今一也”。当时主张变法者,多半是同时变革“道”与“法”两个层次,而荀子虽认为法是会因时而变的,却主张道是超越而不变的,因此与变法的主张有如是之歧异。

最后略论荀子提出“法后王”的思想史背景,兼论其理论与孟子之法先王的差异①。

由本章前几节的讨论可知,自孔子以降,墨子、孟子、庄子等各自提出自己的一套先王观。儒墨俱道尧舜而各有其不同面貌,墨子更主夏道与儒家的周道抗衡,而庄子则以上古渺远之先王对抗尧舜三王之说;甚而如许行主神农之言,诸子各道其先王而莫衷一是,漫无所归。荀子的法后王正是针对此一思想史背景的反应。

前引《儒效》篇云:“略法先王而足乱世,术缪学杂,不知法后王而一制度”与“呼先王以欺愚者而求衣食焉”,皆为俗儒。而《非十二子》篇谓子思、孟轲为“略法先王的俗儒”,“其言议谈说已无异于墨子矣,然而明不能别”。墨子亦主法先王,而其言议谈说在荀子眼中正近于这些俗儒。荀子主张原先王而非法先王,其区别大致如前引梁启雄之柬释。《儒效》篇言“儒者法先王,隆礼义,谨乎臣子而致贵其上者也”,所言法先王应指先王之道,而非制度性的先王之法,而且此处的先王当为包含后王在内的凡百圣王,与前说当无矛盾。

第五节 战国末期的反先王说

战国诸子各道先王之事而论治道,至荀子时,已激使荀子创其“法后王”之主张,将“道”与“法”所应效法的对象确定,并将所法之先王时代拉后至周代圣王,接着这一主张,进而有韩非子的反古说,更以今王代周圣王。在现实背景方面,战国初期以来,各国不断有改革运动,

① 罗根泽以为荀子因诸子造古圣先王之说而激起反古。侯外庐以为荀子将先王质朴地归到后王,大致都是正确的。参考:罗根泽,《晚周诸子反古考》,收入:《古史辨》,第六册上编,页7~17;侯外庐,《中国古代社会史论》(北京:人民出版社,1955)。

土地私有制度出现而封建之经济基础崩坏;阶级制度废除而封建之社会基础遂坏;郡县之制兴而封建之政治组织遂坏。于是自周初以来相沿之封建制度完全崩溃,至秦统一中国后,开启国史一新局面[①]。在此巨变中保守者与改革者、改革者自身之间的争论时有所见。大致保守者的立场是维护旧制遗法,或者是在旧法中注入新的内容或精神;改革者则反对旧法,提出新时代中的因应之法,或是提倡一更古旧时代的遗法,以对抗现行的成法。但战国时代的变化过于巨大,许多层面都与过去有截然不同的面貌,因此光是在过去历史中汲取经验以肆应当世,在某些人看来是不可能的,他们以为必须要有新的制度来配合新局面。到了战国末期,这种趋势愈为明显,反古(或反先王)之说益盛。

此外由于统一的时日已近,政治的统一在某些人看来是要配合思想上的统一。因此一方面是游士的地位一度在吕不韦事件中受到压抑,且反游士思想勃兴[②];一方面则是对当时莫衷一是的百家之言的约束甚或压制扑灭,各家所托之先王自然成为这股思潮的主要打击对象之一。韩非子的思想中充分表现了这种潮流。

在讨论韩非学说之前,先谈《商君书》与《吕氏春秋》。

一、《商君书》

《商君书·更法》篇的反古思想已见第四节之讨论。基本上这类反古思想是建立在"因时制宜"的原则与"时异世变"的历史解释上。《商君书·开塞》篇提出了历史三阶段论:

> 上世亲亲而爱私,中世上贤而说仁,下世贵贵而尊官。

其中第二、三阶段的分际在"立君",立君之后,则上贤废而贵贵立

---

① 参考:齐思和,"战国制度考",原载《燕京学报》,第三十四期(1938),收入:氏著,《中国史探研》,页95~127。及 Cho-yunHsu, Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722 -222BC。(Standford University Press, 1965)

② 参考:钱穆,《国史大纲》(台北:台湾商务印书馆,1940、1977),页80~81。

矣。这是很典型的法家尊君之说,而不法古的理论基础即在如此之时异时变:

> 世事变而行道异也……圣人不法古,不修今。法古则后于世,修今则塞于势。周不法商,夏不法虞,三代异势,而皆可以王,而持之异理。

盖因世事变,而行道自异。所谓圣人不法古,义如上述,至于"不修今"则又值得玩味。朱师辙解诂引邵瑞彭言修循古通用[①],即循今之意,循今则塞于势,这是完全忠实于其时异事变的理论。圣人不但不法古——因古之法不适于今之情;也不修今——因今之法未必适于未来之情。故今之法亦未能垂为万世典范,仍须依时势之变而更法,方不致于塞。《壹言》篇云:

> 故圣人之为国也,不法古,不修今。因世而为之治,度俗而为之法。

与时转移,应物变化,因民之俗以为治,是《商君书》的基本理念,只是它对现世的认识是立君,故贵贵而尊君,正好配合上战国以后君权日渐高涨的政治情势。

二、《吕氏春秋》

《吕氏春秋》为杂家著作,其思想内容其实尚未完全统一。如:《谕大》云:

> 昔舜欲旗古今而不成,既足以成帝矣;禹欲帝而不成,既足以正殊俗矣;汤欲继禹而不成,既足以服四荒矣;武王欲及汤而不

---

① 朱师辙,《商君书解诂定本》(台北:台湾商务印书馆,1975),卷二,"开塞",页31~32。

> 成,既足以王道矣;王伯欲继三王而不成,既足以为诸侯长矣;孔丘、墨翟欲行大道于世而不成,既足以成显名矣。夫大义之不成,既有成矣已。

与《庄子》言圣王德业之递减极似。而由前数章所论,又知其中称道先王,且以先王为足法的文字甚多。而《察今》篇中所表现的,却是很明显的反对法先王的思想:

> 上胡不法先王之法,非不贤也,为其不可得而法。先王之法,经乎上世而来者也,人或益之,人或损之,胡可得而法。虽人弗损益,犹若不可得而法,虽可得,犹若不可法。凡先王之法,有要于时也,时不与法俱至。法虽今而至,犹若不可法,故择先王之成法,而法其所以为法……先王之所以为法者,人也,而己亦人也,故察己则可以知人,察今则可以知古,古今一也,人与我同耳。有道之士,贵以近知远,以今知古……今世之主,法先王之法也,有似于此。时已与先王之法亏矣,而曰此先王之法也而法之,以此为治,岂不悲哉……夫不敢议法者,众庶也;以死守者,有司也;因时变法者,贤主也。

这是一段重要而成熟的反法先王说,谈到了以下几个要点:

(1)先王之法,由上世而来,经各家之传述损益,究竟是否真先王之法,已值得怀疑。

(2)即使是未经损益,货真价实的先王之法,仍不可法。因为先王之法亦因时制宜者,合乎古之情,未必合乎今之情。这是所有反"法先王"者共同的理论基础。

(3)先王之法即使留传至今,仍不得法,应择其成法,而法其所以为法,即制法之原则,亦即由法的层次提升到道的层次。先王为法之道在人耳,由察己而知人,由察今而知古,则为今日之法之要也。

(4)今世之主自以为法先王者,徒法其皮相而不得其精神,不能因应当今时势。

(5)先王之法不可法,宜因时变法。变法的理由是时异世变,变法的原理是法先王所以为法之道。

由以上分析可知,先王之道与先王之法在此是有区别的,先王之法指的是具体的成法,作者反对一成不变的法先王,盖因先王之成法已不合时宜。此外亦可知至战国末期,主张法先王者仍多,其中包括国君在内,商鞅、赵武灵王的反古事实上不是普遍于当时的。

三、《韩非子》

《韩非子》集战国法家之大成,于反"法先王"思想中有最完备的体系。《显学》篇云:

> 孔子、墨子俱道尧、舜,而取舍不同,皆自谓真尧舜,尧舜不复生,将谁使定儒、墨之诚乎?殷周七百余岁,虞夏二千余岁,而不能定儒墨之真,今乃欲审尧舜之道于三千岁之前,意者其不可必乎!无参验而必之者,愚也;弗能必而据之者,诬也。故明据先王,必定尧舜者,非愚则诬也。愚诬之学,杂反之行,明主弗受也。

这是韩非子的先王不可知论,先王之事迹既不可知,那么许多假先王以入说者都该止息了。

此外韩非持发展的历史观,每一阶段的历史,都有其当行之政法。《五蠹》篇云:

> 上古之世,人民少而禽兽众,有圣人作,构木为巢以避群害,而民悦之,使王天下,号曰有巢氏……号之曰燧人氏。中古之世,天下大水,而鲧、禹决渎。近古之世,桀纣暴乱,而汤武征伐。今有构木钻燧于夏后氏之世者,必为鲧、禹笑矣。有决渎于殷、周之世者,必为汤武笑矣。然则今有美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者,必为新圣笑矣。是以圣人不期修古,不法常可,论世之事,因为之备……今欲以先王之政,治当世之民,皆守株之类也。

即使由《显学》篇中的先王不可知论再退一步说,先王是可知的,但在韩非的历史观当中,历史是在发展当中的,每一阶段的时势皆不同,所适用之政法亦别,因此圣人不期修古,因古之时已变,古之法不可再用于今世;不法常可,治道不像荀子所谓“百王之道贯”般的一成不变。这里同时也有学派之间的论难背景在。讥“美尧舜三王之道于当今之世者”,正是对儒墨等法先王(甚至如荀子法周代圣王之法后王)的批评。

历史是不断发展的,那么现阶段的历史潮流是什么呢?《五蠹》又云:

> 故曰:事异则备变。上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力。

将上古、中世、今世分为道德、智谋、气力三阶段,既然当世争于气力,那么道德、智谋皆无与于当世。同一段文字中举“偃王仁义而徐亡,子贡辩智而鲁削”的例子,说明仁义辩智,皆非当今持国之道。那么该如何呢?

> 去偃王之仁,息子贡之智,循徐、鲁之力,使敌万乘,则齐、荆之欲不得行于二国矣。

有了“当今争于气力”的历史认识后,“富国强兵”便成了当世之主的首要目标,而仁义、智谋(或可说是尚贤)便不是当前要务了。这是韩非进一步具体指出“事异则备变”中的事异的内容,并提出他如何备变之法,而这些皆与儒、墨、庄之先王观大相径庭。

韩非之反“法先王”有其对象在,如《显学》云:

> 今世儒者之说人主,不善今之所以为治,而语已治之功;不审官法之事,不察奸邪之情,而皆道上古之传,譽先王之成功。

《五蠹》云：

> 是故乱国之俗，其学者则称先王之道，以籍仁义，盛容服而饰辩说，以疑当世之法而贰人主之心。

《奸劫弑臣》云：

> 且夫世之愚学，皆不知治乱之情，摄诀多诵先古之书，以乱当世之治。

凡称道先王之事者，在韩非眼中皆为以古乱今，有害治道者。韩非與主张法先王的各家学说在许多战场上展开战争。先是在理论层面上，各家称美先王之道，韩非则以为先王之道实不甚美，这在前几章的讨论中已明显可见。其次则以"因时制宜"之原则配合其历史阶段论，以为各家所称道的先王之道，不宜行之于当世。最后，便是在现实政治层面上的战争了。《忠孝》云：

> 今舜以贤取君之国，而汤武以义放弑其君，此皆以贤而危主者也，而天下贤之……是故贤尧、舜、汤、武而是烈士，天下之乱术也……为人臣常誉先王之德厚而愿之，是诽谤其君者也。非其亲者知谓之不孝，而非其君者天下此贤之，此所以乱也。故人臣毋称尧舜之贤，毋誉汤武之伐，毋言烈士之高，尽力守法，专心於事主者为忠臣。

这里攻击的对象显然是儒墨二家。不只斥言之为天下之乱术，且直斥之为诽谤其君，为不忠。这便易於牵引到现实政治层面了。

《和氏》中述商君事：

> 商君教秦孝公以连什伍，设告坐之过，燔诗书而明法令……

且不论商君是否真有“燔诗书而明法令”之举,但这确是韩非止息各家先王之说的具体办法。《五蠹》云:

> 故明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师;无私剑之悍,以斩首为勇……起五帝,侔三王者,必此法也。

统一思想于韩非之学说理论,不再纷嗷于先王之说,一主于法与吏,废私重公,而与当世争气力,则能齐于三王之功业而超越五帝。这是韩非的理想,也几乎就在几年间为秦始皇所实践。秦统一中国后,始皇自以为功高三皇,德过五帝。从李斯之议而焚书坑儒,似乎正一步步地依着韩非所书好的蓝图实现这样的世界秩序。

第六节 小结

战国时代先王说之讨论,呈现出两种趋势。首先是将先王的时代层层往上推,如墨家以夏对抗儒家的周道;许行以神农对抗孟子的尧舜三王;庄子以上古渺远之先王对抗儒墨的尧舜三王。因而激起荀子的“法后王”说,在周及三代画了两道界限,“道不过三代,法不贰后王”,将先王的时代向后拉,至韩非子则发展至激烈的反先王(荀子的后王相对于韩非亦是先王)。

秦统一后,一度采用了韩非的学说,秦始皇行李斯之议焚书之策,所谓:

> 古者天下散乱,莫能相一,是以诸侯并作,语皆道古以书今、饰虚言以乱实,人善其所私学,以非上所建立。今陛下并有天下,辨白黑而定一尊,而私学乃相与非法教之制,闻令下,即各以其私学议之,入则心非、出则巷议,非主以为名,异趣以为高,率群下以造谤。如此不禁,则主势降乎上,党与成乎下,禁之便。臣请诸有文学诗书百家语者,蠲除去之。令到,满三十日弗去,黥为城旦,所不去者,医药、卜筮、种树之书。若有欲学者,以吏为师。(《史

记·李斯列传》)

无异是韩非"明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师"的翻版。这是专制集权政体的思想统制方面的极度表现。秦不旋踵而灭,汉兴之后,法先王之说又盛。至武帝"罢黜百家,独尊儒术",虽然表面上与秦的政策方向互异,但其内在精神仍在思想之统一。这点倒是一致的。从法先王之说盛起,至反先王之说得势,再到法先王之说的复兴,其演变过程错综复杂,思想与政治之间丝丝相扣,实为中国政治思想史研究的一大课题。

此外各家在论述先王之事时,对"道"、"法"之关系的看法也极具思想史上的深刻意义。质言之,"道"指的是原理层面,"法"则指制度层面。在墨、孟、庄三家思想中,"道"、"法"是相结合的,"道"既内在于"法",又是超越的存在,因此三家所主张的法先王,既法先王之道,亦法先王之法。荀子则分别"道"与"法","道"是超越的存在,所谓"百王之道贯",而"法"则依于"道",在不同的历史情境中有不同的展现。这也就是荀子"原先王"、"法后王"主张的哲学根据。到了韩非,则又将"道"与"法"结合,但"道"不再具有超越的性质,而且"道"是依于"法"而存在,随着历史情境的变迁,"道"、"法"俱变。对"道"、"法"关系哲学立场之不同,直接影响各家的先王论。

第五章　古圣王传说的思想史意义

前面几章分别讨论战国诸子的古圣王传说中,尧舜三王在得天下之道(政权转移)与治天下之道(治道或治法)的各种面貌,也点出法先王到法后王(法古与反古)的历史变迁。究竟这种种传说具有何种思想史意义?而这些思想史意义对后世思想的发展又具有何等启示?

战国诸子的古圣王传说,最为直接相关的是历史观、历史意识的问题,关于各家对历史的看法有所异同,因而对古圣王的事迹有了不同的解释,而看待历史知识的态度也有所不同。其次在运用历史知识提出自己的理论或证成己说时,或多或少有"理"与"事"纠结的情形

出现,尤其在秦汉以后儒家成为正统思想之后,三代古史成为中国史学上特殊的一段,以“理”为尚而配合“事”之说明,事实上背离了史学的道路,而使史学成为经世的工具,丧失其独立生命。再者,战国诸子中,尤其是儒家,常以尧舜三代为理想的黄金古代,而理想的三代与现实总难合拍,理想制度在现实中难以施行。为了解决其中的冲突困境,主要方法之一即设计出若干权宜之计,使其所托的理想制度能富有弹性,不致僵化,是先秦儒家经权思想的一种表现。最后,初期儒家所建立的三代典范自秦汉后垂二千年,成为历代儒者批判现状的重要资源,三代史观与道统的原型,正是在战国时代塑成。

第一节 战国诸子的历史观

在讨论战国诸子的历史观前,先看看春秋末年的孔子对历史有什么看法。《论语·子罕》:

> 子在川上曰:“逝者如斯夫,不舍昼夜。”

历来注释家有许多解释。如《孟子·离娄》:

> 徐子曰:“仲尼亟称于水曰:‘水哉!水哉!’何取于水也?”孟子曰:“原泉混混,不舍昼夜,盈科而后进,放乎四海,有本者如是……”

一般以为乃释孔子之言,言其有本,故源源不断,昼夜不舍,“苟为无本,七八月之间雨集,沟浍皆盈,其涸也,可立而待也。故声闻过情,君子耻之。”强调有本者方可恒久不易,不能持本者,虽偶有盛况,然迅即烟消云散。这本指的是什么?依孟子的脉络看,当是指先王之道,亦即仁义,也就是人性之善端的发扬。

朱子承孟子之意,释此章云:

> 天地之化,往者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。然其可指而易见者,莫如川流,故于此发以示人。欲学者时时省察,而无毫发之间断也。①

以过往续来,无一息之停的天地之化为道体之本然。人之修道亦须时时省察,自强不息,方能如道体之本然,可大可久,永恒不变。

邢昺疏解此章则谓:

> 此章记孔子感叹时事既往,不可追复也②。

皇侃释云:"孔子在川水之上,见川流迅迈,未尝停止,故叹人年往去,亦复如此,向我非今我,故云逝者如斯夫者也。"又引孙绰云:"川流不舍,年逝不停,时已晏矣,而道不兴,所以忧叹。"③皇、邢、孙等直接解释本文,孟、朱则转而申其意。程树德以为宋儒解经每有过深之弊,道体不息另是一义,本章只言岁月如流,故主孙绰之说④。就《论语》本文言,皇、孙、邢之解是可以成立的。岁月变动不居,"人年往去""向我非今我",时间之流永不止息,更无从回头,这是对时间观念平实而深刻的省察。孟、朱之解释能否用在此章中,可能值得商榷,但此章予孟子启示,或至少为孟子提供论证基础,建立其"有本不绝,恒久不易"的看法,这种历史的关联是可以肯定的。

时间之流永不止息,无从回头,那么,基于这样对时间的看法,孔子眼中的历史又是如何呢?《为政》云:

> 子张问:"十世可知也?"子曰:"殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。"

时间如川流不息,而历史的演变却有轨道可循,因革损益,根本还

---

① 程树德,《论语集释》上册,卷十八,"子罕下",页528~529。

②③④ 同上。

在一“因”字。因为时间之流是不可分割的,故历史的每一阶段,也是不可分割独立的,每一时期皆承其前期之历史现况。然而历史情境是会改变的,也就是如皇侃所谓的“向我非今我”,因此各个时代的政制礼俗,虽主要上承前代,但仍须因应历史情境之改变有所损益。这种因革损益的历史观察,以今天的历史研究而言,是比较符合真实的历史发展的。但孔子又说“其或继周者,虽百世可知也”。究属何义?朱子引马融云“所因谓三纲五常,所损益谓文质三统”,进而曰:“三纲五常礼之大体,三代相继,皆因之而不能变,其所损益不过文章制度小过不及之间,而其已然之迹,今皆可见,则自今以往,或有继周而王者,虽百世之远,所因所革,亦不过此……”[①]陈澧《东塾读书记》则以为此章所言,非察往知来之意,“其或继周者,虽百世可知也者,谓此后百世尚可知,夏殷以来之礼也”。[②] 历代注释家,大致持这两种意见。陈澧之说,其义或可通,然核之《论语》本文,实是强解。至于朱子之说,承马融三纲五常,文质三统之说,颇有以后人之说强解古人之病。然朱子谓圣人察往而知来,故百世可知,则是的论。但孔子“虽百世可知”之“知”的对象究竟是什么?真是由过去而预知未来吗?笔者以为孔子所谓“可知”者,乃损益之道也,而非具体之损益情状。故百世可知,乃知百世之损益之道,而非预知百世后之将来。损益之道又从何而来?盖由三代圣王因革损益之际,孔子观察所得。若依笔者之解,则孔子肯定有一恒久不易的常道在,此道可贯通百世,永恒不变。而具体的制度政法层面,则是须依“道”而有所损益,也就是在孔子的思想中,道和法是分离的,道可垂百世而不易,法则须因时损益。

《八佾》云:

> 子曰:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”

所谓周监于二代,即周因革夏、殷之礼而有所损益。孔子赞美称

---

① 程树德,《论语集释》上册,卷四,“为政下”,页 112~116。

② 同上。

颂之。这里谈的是“法”的层面。

综合上引《论语》二章来看，孔子的思想似乎即荀子“原先王”（因“百王之道贯”）、“法后王”（“于其粲然者也”）的原型。孟子的“法后王”之说在“先王之道”与“先王之法”之间的分际谈得较少。在这方面似乎荀子更为直接地继承了孔子的思想。

前面费了些篇幅讨论孔子的历史观与时间意识，现在看看战国诸子的历史观。

上述孔子的历史观可说是一种线性的历史观，历史的发展形态是连续的，直线的[①]。战国诸子的历史观则兼具线性与循环的历史观。

线性的历史观又可大别为退化的历史观与发展的历史观。前者可以庄老作为代表。老子《道德经》云：

> 失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。

认为自从道的沦丧以来，经过几个阶段的堕落，历史的发展每下愈况，至重礼之世而始乱。庄子的发挥则更为淋漓尽致。《缮性》云：

> 古之治道者，以恬养知……逮德下衰，及燧人、伏义始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐虞始为天下，兴治化之流，浇淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。

历史的发展不断地向下堕落，那么最初的理想状况又是如何？《马蹄》云：

---

① 参考：林载爵，《天道变易·世运终始——历史思想中的发展观念》，收入：《中国文化新论·思想篇二·天道与人道》（台北：联经出版公司，1981），页58~62。

> 夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴;素朴而民性得矣。及至圣人,蹩躠为仁,踶跂为义,而天下始疑矣;澶漫为乐,摘僻为礼,而天下始分矣……

其所谓至德之世,乃远古的素朴之世,这个时代是在三皇五帝之前。前章论庄子的先王观念,可知这样的观点同时具有其理论基础与学派间的论辩背景。庄子的历史观是远古素朴之世为最理想的黄金时代,自三皇五帝以下,是逐步退化的历史发展。在这种退化的历史观的基础上,儒墨所称道的尧舜三王,在庄学的体系中,只是道德沦丧的各阶段代表人物。而由于有个至古黄金时代的看法,于是庄子主张"法先王",但这个先王是更早于三皇五帝的远古帝王。

发展的历史观是战国诸子最普遍的看法,但其中又各不同。《墨子·非儒下》云:

> 儒者曰:君子必服古言然后仁。应之曰:所谓古之言服者皆尝新矣。而古人言之服之,则非君子也。然则必服非君子之服,言非君子之言,而后仁乎?

这是在和儒家法古之论争时,提出古之言服皆尝新的历史发展观点。此处所谓儒者之古言古服乃周制,故《公孟》又驳之曰:"且子法周而未法夏也,子之古非古也。"这里所表现的是以法夏之古而抑法周之古。《辞过》中分举古之人未知为宫室、为衣服、为饮食、为舟车,而圣人制作之,至后世而淫佚,违圣人俭节之旨。自至古素朴的原始生活,经由圣王之制作而有宫室、衣服、饮食、舟车之便,后世又太过淫佚,故墨子提倡回复圣王之旨。《三辩》云:

> 子墨子曰:昔者尧舜有茅茨者,且以为礼,且以为乐。汤放桀于大水,环天下,自立以为王,事成功立,无大后患,因先王之乐,

又自作乐,命曰护,又修九招。武王胜殷杀纣,环天下自立以为王,事成功立,无大后患,因先王之乐,又自作乐,命曰象。周成王因先王之乐,又自作乐,命曰驺虞。周成王之治天下也,不若武王;武王之治天下也,不若成汤;成汤之治天下也,不若尧舜。故其乐逾繁者,其治逾寡。

合上引《墨子》诸文观之,墨子的历史解释是太古质朴原始,圣王制作诸事后始有文明,圣王之后渐流于淫佚,宜还诸俭节。三代圣王当中尚有等差,自成汤以后渐淫佚,故法先王(其理由已于前章讨论)的同时,还特别指出尤值效法的是夏道或尧舜之道。墨子以为尧、舜、禹为过去历史中的最高峰,无论治道、治法皆须法尧、舜、禹,自汤以后就稍逊了。道与法在墨子思想脉络中是相结合的,因此墨子认为自尧舜以降,历史虽在发展,但仍可以一定的治道与治法肆应之而不变,而这些治道与治法,则取法于尧舜三王,尤其是尧、舜、禹。

荀子的历史观未曾明确表现出来[①]。《礼论》云先王制礼义以分,以养人之欲,给人之求。《富国》中言古先王和百姓之群、聚百姓之财、安百姓之执、长百姓之寿,使父子相亲、兄弟相顺、男女相欢、少者以长、长者以养。又以今之世主厚敛、重税、苛征以夺百姓之财,权谋倾覆以致臣弑君、下杀上等情状相对比。荀子眼中历史发展的过程大致是太古无分而乱,先王出,制礼义而分之,今之世则又不能明分而复乱,故宜回复先王之道。此外《荀子·赋》篇中云"皓天不复,忧无疆也;千岁必反,古之常也",杨倞注曰"乱久必反于治,亦古之常道"[②],似乎有类似孟子治乱循环的看法,然以千岁为周期,与孟子"五百年有王者兴"的周期不同。如果这个解释能够成立,那么荀子的历史观可

---

① 侯外庐认为"议兵"中所谓"有以德兼人者,有以力兼人者,有以富兼人者",暗示了历史发展的三阶段。荀子文中实无三阶段划分之历史观察,乃侯氏借其词耳。参考:氏著,《中国思想通史》,第一卷,《古代思想》,页18~19。

② 梁启雄,《荀子柬释》(台北:河洛图书出版社,1974),"赋",页362。

谓兼具线性与循环两种性质[①]。郭沫若讨论荀子的宇宙观或世界观,认为荀子"只承认变化而看不出进化,只承认循环而看不出发展"[②],这个看法大致是正确的,也因此荀子的道法观念才能够成立。依前章对荀子后王观念的讨论,荀子的思想中道与法是分离的,故谓"道不过三代,法不贰后王"(《王制》),而道则是"百王之道贯",亘古今而不变。

何以道可以贯通古今而不变?这奠基于"非相"中所谓"类不悖,虽久同理",杨倞注曰:"此言种类不乖悖,虽久而理同,今之牛马与古不殊,何至人而独异哉!"[③]因为理同,所以其道亦不易,所谓"以人度人,以情度情,以类度类,以说度功,以道观尽,古今一也"(《非相》)。但因历史发展各时代之情境或有不同,虽"人同此心,心同此理",而同一理因应在不同情境上可能有不同做法,故"法"倒未必能贯通古今皆能适用。

《商君书》和《韩非子》则分别提出三个阶段的历史发展看法。《商君书·开塞》云:

> 上世亲亲而爱私,中世上贤而说仁,下世贵贵而尊官。

《韩非子·五蠹》则云:

> 上古之世,人民少而禽兽众,有圣人作,构木为巢,以避群害,而民悦之,使王天下,号曰有巢氏……号之曰燧人氏。中世之世,天下大水,而鲧、禹决渎。近古之世,桀纣暴乱,而汤武征伐。今

① 日本学者宇野精一也认为荀子是循环史观论者,宇野氏对荀子"百王之道贯"的解释是"把孟子所谓先王之道的普遍适当性的主张和形式合而为一。只是荀子的主张是以圣人及其制作为根本的,由于他将重点移向'作为'一方,礼的具体内容必然要起变化"。亦即"道"与"法"是处于合而又离的关系,"法"依"道"而立,而在不同的历史情境中,法的具体内容亦随之改变。参考:氏著,洪顺隆译,《中国思想之研究·(一)儒家思想》(台北:幼狮文化事业公司,1977),页94~95。

② 参考:郭沫若,《十批判书》,页186。

③ 梁启雄,《荀子柬释》,"非相",页54。

> 有构木钻燧于夏后氏之世者,必为鲧、禹笑矣。有决渎于殷、周之世者,必为汤武笑矣。然则今有美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者,必为新圣笑矣。是以圣人不期修古,不法常可,论世之事,因为之备……今欲以先王之政,治当世之民,皆守株之类也……故曰:事异则备变。上古竞于道德,中古逐于智谋,当今争于气力。

在《商君书·开塞》的作者和韩非的眼中,历史是在持续发展当中,并且每一阶段都自有其主要的潮流与特质[1]。当今之世,《开塞》作者以为是"贵贵而尊官";韩非则以为乃争于气力。基本上两家对战国中晚期历史发展的具体特色都有很深刻的观察。战国中期以来,国家的统制力量益强,人主的威权益盛,官僚机构的组织益严[2]。而各国相争,皆以富国强兵,兼并他国为目标。这些实际状况都符合"贵贵而尊官"、"争于气力"的历史观察。所异于儒、墨、道各家者,是其他各家多对当今之历史状况不满,而欲改善现状,以回复他们心目中理想的古代圣王之治。商、韩却主张顺应历史大势,推波助澜。他们不但认为过去先王之法已不能施行于当世,也不以为能有一贯通古今、亘万世不变的先王之道能够用诸当世。

基于这样的共同认识,他们主张因时制宜,而非一成不变的用一套政法。同时过去的先王之道、法,是适应于先王当时之情境,时异事变之后,自然不能再用于当世。《开塞》云:

> 世事变而行道异也……圣人不法古,不修今。法古则后于世,修今则塞于势。周不法商,夏不法虞,三代异势,而皆可以王。故兴王有道,而持之异理。

---

① 关于商、韩的历史观,参考:萧公权,《中国政治思想史》,页234;任继愈,《韩非的社会政治思想的几个问题》,原载《文史哲》,页424~425,434~435;王晓波,《儒法思想论集》(台北:时报出版公司,1983),页194~198。

② 参考:许倬云,《战国的统治机构与治术》,原载《国立台湾大学文史哲学报》十四期,收入:氏著,《求古编》(台北:联经出版公司,1982)。

韩非子也有类似的思想。在他们的思想中,没有超越的“道”的存在,“道”与“法”相结合,且“道”依于“法”存在。因此,同样认识到历史是在发展当中,历史情境各个时代皆相异。孔子有“因革损益”的思想;荀子有“百王之道贯”的思想。“道”和“法”分别处理,“法”以“道”作为最高指导原则,虽顺势而变,然万变不离其宗。商、韩则时异势变,而“道”“法”俱变了。

循环的历史观以孟子的治乱循环说和战国后期的五德终始说最著。《孟子·滕文公》云:

> 天下之生久矣,一治一乱。当尧之时,水逆行,泛滥于中国,民无所定,下者为巢,上者为营窟……使禹治之……然后人得平土而居之。尧舜既没,圣人之道衰,暴君代作……及纣之身,天下又大乱。周公相武王,诛纣伐奄……天下大悦……世道衰微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之,孔子惧,作《春秋》……

总计从尧舜禹经文武周公到孔子,历经三个治乱。治世之启则自圣王(或圣人)之作,“禹抑洪水而天下平,周公兼夷狄,驱猛兽而百姓宁,孔子成春秋而乱臣贼子惧”(《滕文公下》)。[①] 而治乱之周期则为五百年,《公孙丑》谓:“五百年必有王者兴,其间必有名世者。”《尽心》云:

> 由尧舜至于汤,五百有余岁……由汤至于文王,五百有余岁……由文王至于孔子,五百有余岁。

① 同前注。又宇野精一认为孟子的治乱循环说尚含有自禹的国土建设至周公的政治统一,再到孔子伦理思想的确立的进步史观。《孟子》本文并无如此清楚之进阶,宇野氏似乎推论过当。参考:氏著,《孟子の历史观》,收入:宇野哲人先生白寿祝贺纪念会编,《宇野哲人先生白寿祝贺纪念会·东洋学论集》(东京:编者印行,1974)

自尧舜以来,天下一治一乱,间隔五百年,呈治乱循环状态。当今之世,正逢乱世,济乱世之策如何?则须向过去的治世求取经验。历史上的治世正是尧、舜、禹为一期,汤为一期,文、武、周公为一期,更重要的是,孟子把孔子推尊与古圣王同列,甚至在其他篇章推崇孔子甚于古圣王,这将在本章第四节"三代史观与道统的建立"中续作讨论。

五德终始说始于驺衍,其著作据《史记·孟子荀卿列传》有十余万言,可惜尽皆失传,今天所能看到驺子的五德终始说,只是《孟子荀卿列传》中的数语:

> 称引天地剖判以来,五德转移,治各有宜,而符应若兹。

所谓五德,是每一代帝王各自有其五行上所属之德性,五行相胜,循环不已,天子所据之德亦随之循环,终而复始,形成朝代的更迭。而历史之发展,便循此机械命定之途径而循环。《吕氏春秋·应同》云:

> 凡帝王者之将兴也,天必先见祥乎下民。黄帝之时,天先见大螾大蝼,黄帝曰:土气胜。土气胜,故其色尚黄,其事则土。及禹之时……木气胜,故其色尚青,其事则木。及汤之时……金气胜,故其色尚白,其事则金。及文王之时……火气胜,故其色尚赤,其事则火。代火者必将水……故其色尚黑,其事则水。

每一德盛行时,必有与此德相配合的特殊服色、政治精神和政治制度。驺衍以为:"政教文质者,所以云救也。当时则用,过则舍之,有易则易也。故守一而不变者,未睹治之至也。"(《汉书·严安传》)

五德终始说似乎是在战国中晚期法古与反古、变法与保守的激烈辩论中的折衷理论。一方面每一时代的德运转移,则治世之道须有转变,这合乎变法论者的立场。另一方面由于历史情境的变化是周而复始的循环,所以早期主各种德运之古圣王之治,在后世相应的德运时代仍足效法,这又合于法古论者的立场。折衷二者而自成一说,在战

国后期以降成为显学,对秦汉以后的中国政治史有极其重要的影响[①]。

由于各家历史观的差异,对古圣王之认识与价值判断也互有不同。庄老主退化的历史观,希望回复到太古素朴之世,所以主张法先王,然所法者为尧、舜以前之远古先王。墨子以尧、舜、禹之世为历史发展的极致,故主法先王,且以夏道为主(在《墨子》书中,尧、舜之治道往往近于夏道)。荀子以为须复明礼义之分方能恢复治世,"百王之道贯",但三代以上渺远,或无传人,或无传政,故主原先王。而尧舜三代(不含周)之传政,又不若周之明白清楚,故主法后王。商、韩以为时异事变,则备亦变,故反古,亦反对全面的法先王。孟子以为治乱循环,欲复治世须法治世之古圣王。五德终始说则介于法古与反古变法之间,折衷二者而自成一说。

第二节 古圣王传说中的"理"、"事"关系

前文在讨论孟子论汤武征伐与荀子论尧舜禅让的问题时,涉及"理"、"事"纠纷的论证方式,也就是"应然"与"实然"之间的问题。战国诸子各自称道或非毁先王,尤其是儒家的孟、荀和墨家,对尧舜三王推崇备至。在这样的态度下,往往是先肯定先王之德,再推论由此德所行之事当如何,而在肯定先王之德,也就是建立"理"的过程中,亦往往强古人以就己,以己之说,附于古圣王之身,而又托古圣王之事以证成己说,两者相互为用。在这"相互为用"的关系之下,史学求真之态度被经世求善、求美的态度所架空,史学成为经世的工具,而丧失其独立之地位。

墨子主张兼爱,非攻,节葬、节用、非乐……等,于是在《墨子》书中,古圣王也都有同样的主张。如《节葬下》述厚葬与节葬两种主张之

---

① 关于驺衍的学术,参考:王梦鸥,《驺衍遗说考》(台北:台湾商务印书馆,1966);饶宗颐,《驺衍书别考——阮廷焯先秦诸子考佚题辞》,《新亚书院学术年刊》,第十九期(1977);《驺衍之生平与学术》,《新亚书院学术年刊》,第九期(1967)。关于五德终始说在汉代的影响,参考:顾颉刚,《五德终始说下的政治与历史》,收入:《古史辨》,第五册下编。

争辩,谓二者皆曰“吾上祖述尧舜禹汤文武之道者也”,而两种主张正相反。墨子之辩,先论厚葬不合仁义之旨,后以尧舜禹三圣王皆薄葬为说,末言“上欲中圣王之道,下欲中国家百姓之利”则当节葬。其中谈到尧、舜、禹之薄葬或有传说上之根据,但汤、文、武以下即无从举证。然文中仍以尧舜三王并称以论节葬之中圣王之道,似乎暗示着先王之道是历时空之变迁始终如一之超越的存在,尧舜三王既然都能上同于天,而天志有既定的原则,则汤、文、武之道自然无异于尧、舜、禹。墨子肯定“兼相爱”“交相利”之天志后,由之推广至社会政治的各个层面,而尧舜三王之事迹乃成为其论证之重要资源,圣王之行事自当合乎墨子所谓之“天志”。

孟子在论武王伐纣血流漂杵之说时,先确定武王之圣王形象,以为以至仁伐至不仁,必不至血流漂杵之惨酷景象。荀子论尧舜禅让时,亦以其隆礼义之基本主张,以为圣王当能隆礼义,禅让是不需要也不当有的(见本文第二、三章之讨论)。都是先肯定一最高指导原则之“理”,而后将先王典型化,以为先王之行事必然合乎此理,凡与其理不尽合者,则非历史事实。在“理”与“事”之间,显然是“理”为主而“事”为宾,“事”依“理”而定,随“理”而走。

《韩非子》许多篇章如《内外储说》、《说林》等的写作形式都是先举若干历史故事,由历史故事而展现其欲论之理。史实之真实性也不是韩非所关注的重点,因此偶有同一事件的不同传述面貌,历史知识往往只是阐述“理”的工具。然《五蠹》中论尧舜禅让则以历史情境之异为基础而论禅让之事,阐明其“事因于世而备适于事”之旨。都是以“事”为主而依“事”论理,与墨、孟、荀的论证方式迥异。历史不再是经世思想的附庸,至少在表面上,不再有一先验的“理”作为检验历史事实的最高判准,而是以知解所及之客观历史情境就事论事,虽然韩非的历史解释亦难免以其当代的思想意识作为立论基础,但这本是史学家难以避免的时代限制。就这层意义而言,韩非的历史解释倒是比较接近现代史学研究的方式,而予史学以独立的生命。

由上节讨论战国诸子的历史观得知,诸子对历史的看法各有异同。墨、荀皆以为自原始社会之后,有一圣王制作之理想社会,而后渐

沦丧;孟子主五百年有王者兴之治乱循环说;韩非子则以为历史情境不断变迁,每一阶段的历史有其不同的因应方式。在这种种历史认识下,墨、孟以为道法合一,有一超越的道存在,而法依道而立。荀子思想中道、法分离,然道仍是超越的存在,所谓"百王之道贯",而法依道之指导,在不同的历史情境中有不同的展现。韩非子思想中则无超越性的道的存在,道法合一,因时而变。若以各家的历史观及道、法的认识为基础,本节所论"理"、"事"之关系可以有另一角度的观察。

墨、孟、荀三家都主张有超越的道存在,若将古圣王配道而立,亦即将古圣王作为道之展现的典型,那么在论古圣王事迹时,这种"理"、"事"纠结,而"事"依"理"而定的情形就很可以理解了。韩非道、法合一,且无超越的道之观念,"事因于世而备适于事",对古圣王之事迹能够由历史情境的解释为基础而论其依"事"而存在之"理",故"理"、"事"之间便能以"事"主"理"的形式相结合而落实在历史情境中。

以史学的立场而论,韩非的论史毋宁更能予史学以独立生命,而不只是作为经世之工具。但对于尧舜三代的历史解释自秦汉以降两千年,因儒家的独尊,而孟、荀式的"理""事"纠结、"事"依"理"而定的三代历史解释则居于主流地位。这种论史方式到清末廖平、康有为的托古改制说有了一大转折,将"事"的部分全部架空,而纯论其"理",影响及民国初年的"古史辨运动",将三代历史全面重作解释①。康有为将孟、荀式"事"依"理"定的古史论式,改为"理"托"事"而立,顾颉刚等人则划清"理"与"事"之分际,纯由"事"之立场讨论历史事实。至此,三代历史才真正走上史学的道路。

然而从另一角度看,孟、荀等人本来就不是史学工作者,经世是他们的最高目标。由于在"理"、"事"的纠结,建立了超越的道。这种形式的道的存在,又因"事"依"理"而定的原则,附托在三代古史上,成为秦汉以降两千年历史上的知识分子批判现实政治、期许帝王的重要资源,这实际的贡献与其对史学的伤害,功过如何,全在乎个人的价值

---

① 参考:王泛森,《激烈的"托古改制"论对古代信史造成的破坏——以廖平、康有为为例》,1986 年 3 月 14 ~ 15,五日,清华大学"中国思想史上的经世传统"会议宣读论文。

标准了。

无论是墨子、孟子或是荀子,在讨论历史事实时,都有以一先验之“理”以检验史事的倾向,那么,他们是否曾经感受到“理”与“事”之间的紧张性?亦即,他们是否确信三代圣王事迹,真就是他们理想中的面貌?两者之间若不能尽合又该如何处理?这在孟子讨论尧舜禅让,自禹而转为传子的问题时可稍见其端倪。孟子心中最理想的得天下之道是禅让,但禹以后传子却是众所周知的历史事实,孟子只好承认这样的历史事实,且提出“天与人归”的最高原则加以解释。至于传子之后所遗留的问题,则提出“汤武征伐”与“伊尹放太甲”二说作为补救之道。荀子也面临了同样的困境,假若《正论》篇与《成相》篇都是荀子本人所作,且非杜国庠所谓乃前后期思想有异而致,那么荀子的禅让说也面临了“理”、“事”之间的两难。同时荀子对得天下之道的最高理想乃尽礼义之分,在实际历史中也发生了“理”与“事”不能尽合的状况,于是荀子提出“汤武征伐”与“周公践阼”二说作为权变之道。这里就由“理”、“事”之间的紧张性,引发了孟、荀的经权思想。

第三节 经权思想

先秦儒家的经权思想以孔子开其端[1],《子罕》云:

> 子曰:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”

由共学而适道而立而权,有层次高低之别,亦有循序渐进之意,若未能以道自立,则谈不上“权”。《公羊春秋》桓公十一年传云:“权者,

---

① 在孔子之前,子臧曾说“前志有之曰:‘圣达节,次守节,下失节’”(左成十五年,前576年),钱锺书认为这是早期“权”的思想。参考:氏著,《管锥篇》(台北:全国出版社影印),页206~210。

反于经然后有善者也。"朱子集注引程子曰:"汉儒以反经合道为权,故有权变权术之论,皆非也,权只是经也,自汉以下无人识权学。"程树德以为:"彼所谓权变权术者,专执反经,不知合道,乃陋俗无稽之说,汉儒所论,正不如此,虽曰反经,本欲合道。"程树德说为是,程子之言亦是,盖两人用词定义不同耳。程树德以道为最高指导原则,经、权为两种不同情境中的表现方式;程子则直以经为道,权乃"权轻重使合义也",亦是道,即"权只是经"。朱注又引洪氏说:"权者圣人之大用,未能立而言权,犹人未能立而欲行,鲜不仆矣。"[①]"权"之一字必与"经"合言,没有"经"则谈不上"权"。本文的讨论中,采取汉儒"反经合道为权"的定义方式,"经"、"权"属同一层次而并列于道之下[②]。

先秦儒家的经权思想,以古圣王传说而言,具体地表现在孟、荀论汤武征伐与二家分别论"伊尹放太甲"说与"周公践阼"说上。这些论述在第三章中皆已作讨论。此处与经权思想无关者不再赘述。

孟子政治思想中"得天下之道"以禅让为最高理想,必不得已而传子,则以"天与人归"为说,即使是传子,只要能纳入"天与人归"的解释模式,基本上还是孟子的最高理想。但传位者若不能符合"天与人归",而未至"暴若桀纣"之程度,还是孟子所能容忍拥有政权者。然继起之主若"暴若桀纣",则必不得已而须有征伐之事,使政权能够回复到"天与人归"的境界。这是孟子"权"的思想的一种表现。禅让是经,征伐是权,两者同从属于"天与人归"的原则。

前面谈到,征伐的条件要人主暴若桀纣,但若人主暴不若桀纣,然不行仁义,又该如何?"伊尹放太甲"说便是要解决这个问题,由贤相放逐君王,暂代其政,待人主改过迁善之后,复归其位。如此可以督责人主行仁义,又可免征伐之动乱,这又是孟子"权"的思想。

---

① 程树德,《论语集释》,卷十八,"子罕下",页 542 ~546。

② 韦政通在讨论朱子的经权思想时,也指出朱子注意到反经合道之说中的经与道属于不同层次,道是个统体,贯乎经与权。因道既贯乎经又贯乎权,经与权都同具道的成分,在这个意义上,可以说权就是经。又因道与经权不属于同一层次,所以权虽然反经,却不可悖于道。参考:韦政通,《朱熹论"经""权"》,《史学评论》,第五期(1983)。

荀子“得天下之道”的理想制度则是以礼义为尚，自然能圣君代作，无须禅让。若礼义不行，暴君而起，则征伐亦是荀子赞同的。《臣道》云：

> 夺然后义，杀然后仁，上下易位然后贞，功参天地，泽被先民，夫是之谓权险之平，汤武是也。

明确地指出征伐非常道，而是变道。

同样，在天子幼小，实际能力不足以推动礼义之治时，又该如何？荀子提出了“周公践阼”说，由贤相代政，履天子之籍，待幼王长成后再反籍，使正常的礼义之治能够不间断地持续推行。

经权思想还涉及三个问题[①]：什么样的人才能行权？什么情况下才能行权？什么事件才算是权？关于第一个问题，孟、荀在论“汤武征伐”时，认为必须要得民心而天下归往之者，才能行征伐之事。孟子在讨论“伊尹放太甲”时，也明确指出“有伊尹之志则可，无伊尹之志则篡也”，所谓伊尹之志，即“思天下之民，匹夫匹妇有不被尧舜之泽者，若己推而内之沟中，其自任以天下之重如此”。因此“权”不是一般人能实现，而是具有圣人之志、能得民心者才具有行“权”之资格（见第三章第二节之讨论）。第二个问题，则如上节所述，在理想的道所规划出的“常行之法”与实际现状发生冲突，危害到道的实践时，才可出之以“权”。如传子之后，得桀纣之暴王，可出之以征伐；君王暴不若桀纣，然已妨碍“道”之推行，则伊尹可放太甲；继立之君年幼，无以担负天下重任，则周公可以践阼，这些都是在孟、荀古圣王传说中符合行“权”条件的例证。至于第三个问题，《孟子·公孙丑》篇所谓“放太甲于桐宫，民大悦；太甲贤，又反之，民大悦”。荀子所谓“夺然后义，杀然后仁，上下易位然后贞，功参天地，泽被先民，夫是之谓权险之平”，都很明确地指出：反经之后合道，才是权。换言之，在讨论儒家经权思想时，必先确立“道贯乎经与权”的命题，经权思想才具有其深刻意义，而

---

① 韦政通，“前引文”。

不致流于权谋者伦[①]。

由以上简论可知孟、荀都有他们最理想的“得天下之道”,孟子是“天与人归”的禅让,荀子是“尽礼义之分”的传位,但实际政治运作中,却难以顺利推行。孟子明显地向传子制妥协,但坚持“天与人归”的原则。征伐说是孟、荀共同主张在暴主出现时的权宜之计,两家皆以民心为征伐之基础。征伐暴君是与理想制度相对的两极,在这两极之间发生的问题,则分别提出“伊尹放太甲”与“周公践阼”两种方式。这两种方式和征伐都是济理想制度之穷的权宜之计。也因为这些“权”的思想,让传统中国政治思想能够富于弹性,如君臣之义本是儒家所肯定的,但若是“夺然后义,杀然后仁,上下易位然后贞”,则君臣之分未尝不可改变。伊尹、周公二说又提高了相的地位,甚至可以放逐或暂代君王之位。这种“君臣之义”的突破,与贤相地位的提升与肯定,无疑使后世君王多少有些戒慎惕惧之心,而发挥了某种程度的制衡作用。

第四节　三代史观与道统的建立

自秦汉以降,三代成为中国知识分子的理想黄金时代,且以三代之治来期许或批判当代。而这样的理想三代,主要是在春秋末年到战国时代经由儒家学者塑造而成。墨子虽然也称道尧舜三王,但所表现之思想与儒家不同,对后世之影响也不可同日而语。

寄托在理想三代之上的是儒家所提出的超越式的道,因为它是超越的,所以能在后世不断地发挥影响力,本章第二节也谈到,这种超越的道的塑成,“理”、“事”纠结的论证方式居功甚伟。

先秦儒家论三代古史时,王霸之别具有关键性的地位。王霸之分,就形势言,王者兼有天下,霸者仅为诸侯之长;就政治言,则王植基于仁,霸植基于力。孟子说“以力假仁者霸,霸必有大国;以德行仁者

---

① 关于经权思想的讨论,参考:韦政通“前引文”与日原利国《春秋公羊传の研究》(东京:创文社,1977),“经と权”,页 197 ~ 234。

王,王不待大"(《孟子·公孙丑上》),又说"五霸者,三王之罪人也"(《孟子·告子下》)。荀子则谓"故用国者,义立而王,信立而霸,权谋立而亡"(《荀子·五霸》),都对王、霸之间作了道德内涵的区分,而王道之内涵,则以三代圣王作为典范。因此孟子后车数十乘,周行列国,就是希望能够有国君能奉王道,行王政。在现实历史上,儒家的王(或王政)内容在战国时代未曾得到实践的机会,但寄托王道理想的"三代",却长存历代儒者的心中。而孟子对历史变迁的解释,以三代圣王为王道施行之世;以春秋为霸道施行之世;且以战国时代为霸道既衰之世,也留给后人三代为王道,三代以下则为霸道——甚至此霸道更堕落——的基本认识。

《孟子·滕文公下》谈到治乱循环说时,将孔子与尧舜禹、文武周公并列。《尽心下》中以史实说明五百年有王者兴时,则曰"由文王至于孔子,五百有余岁",将孔子推崇至与古圣王同等地位,《公孙丑上》更谓:

> 自有生民以来,未有孔子也……宰我、子贡、有若智足以知圣人,污不至阿其所好。宰我曰:"以予观于夫子,贤于尧舜远矣。"子贡曰:"见其礼而知其政,闻其乐而知其德,由百世之后,等百世之王,莫之能违也。自生民以来,未有夫子也。"有若曰:"……自生民以来未有盛于孔子也。"

甚至以为孔子的地位超乎尧、舜,为生民以来第一人。若以孟子"天爵"、"人爵"之说,孔子所得之"天爵"显然更重于圣王。孔子能和尧舜三王并列,甚而超乎其上,所依凭者自然是他所了解与体观之"道",孟子且以孔子道的继承者自任,《滕文公下》云"我亦欲正人心,息邪说,距诐行,放淫辞,以承三圣者",这是先秦时代道统的雏形,也是韩愈、朱子道统说的原型。

道统说的建立有重大的意义,自三代圣王之后,道的继承者落到孔、孟的身上,而不再是帝王。从此道统与政统分途,道的独立性格有了更大的保障。理论上,先秦儒家希望当政者是德、位兼备,但事实

上,德与位之间却往往不能丝丝扣合。在历代儒者眼中,中国历史上真正德、位兼备的最理想时代,只在尧舜三王身上实践过,这也是儒者三代史观的一个重要层面。现实情况中,有德者未必有位,有位者未必有德,在这种德与位的紧张与冲突之下,先秦儒家刻意抬高"道"的地位与政治权威相抗,甚至以"道统"凌驾于"政统"之上。孟子说:"以位,则子君也,我臣也,何敢与君友也;以德,则子事我者也,奚可以与我友"(《万章下》)。充分表现了德独立于位之外,二者事实上并非相应的现象。德与位之间事实上既不是如此密切相合,则居位之政统继承者,无法垄断居德的道统,而道统的独立存在,也对政统发挥了更有效的批判力量[①]。

孔孟道统继承尧舜三王,三代史观和道统因此得以紧密结合,三代也就成为传统儒家的道在古代实现的经验。后世的帝王即使心底不欲行儒家之道,但表面上总要符合三代之治的理想。汉武帝时,汲黯当着皇帝的面说:"陛下内多欲而外施仁义,奈何欲效唐虞之治乎!"(《汉书·张冯汲郑传》),可见三代史观对历史现实的影响之大。而三代史观与道统的结合,也成为历代政治思想的源头活水,给予历代知识分子一个永恒的典型与制衡现实政治的重要资源。

第六章 结论

最后再回顾一下"绪论"中所提出的几个问题:

(1)从春秋战国之际到秦统一前夕,诸子在讨论三代古史时,有何共同关心的主题?在这些主题上,各家有何差异?

(2)先秦诸子论古史与其思想学说,及其时代背景之间有何互动关系?

(3)先秦诸子在论述三代古史的过程中,有哪些值得注意的思想

---

① 关于德与位、道统与政统的问题,余英时论之甚精,参考:氏著,《道统与政统之间》、《古代知识阶层的兴起与发展》,分别收入:《史学与传统》(台北:时报出版公司,1982)、《中国知识阶层史论·古代篇》(台北:联经出版公司,1980)。

史意义?

(4)先秦儒家塑造出何种三代典型?对后代具有怎样的影响?

其中所谓的"三代古史",本文择取文献上的"古圣王传说"为探讨中心。第一个问题,主要见第二、三章之讨论,本文以禅让、放伐二说为各家共同关心的首要主题。以禅让说言,墨子与孟子极力称道尧舜禹之禅让,认为是最理想的政权转移方式,墨子以尚贤思想为基础,孟子则以"天与人归"为本。荀子主张以隆礼义为本,禅让并非理想的传位方式。庄子以为尧舜之禅让未达生命之最高层次的艺术化境界,韩非子则以为禅让无足称道。庄子与韩非子皆有禅让为权谋运作之说法。就放伐说而论,所牵涉到的根本问题是"君臣之义"的限制,墨、孟、荀皆主张在符合天志(墨)与民心(孟、荀)的前提下,可以有放伐之举,庄子以为汤武征伐为权力政治下的产物,无足称道,韩非子则以为放伐违反"君臣之义",不宜以此为说。

第二个问题散见第二、三、四、五章的讨论,尤以第四章为主。先秦诸子古圣王传说与时代背景的互动关系,可以由法先王、法后王和反先王的不同立场窥得。主张法先王者,大致可归于"托古改制"的阵营中,如墨、庄、孟等是,然其所法之先王不同,或先王同而所表现之思想互异,因此三家的主张亦各有不同。荀子主张原先王、法后王,将道、法分离,他所谓的后王是周代圣王,其实也是"托古改制"的性格,但所法之对象与前述三家相较,其时代已有明显拉后之趋势。法先王之主张在燕哙禅让子之的事件中达一高潮,却遭受各家的批评,除了此事件不符合主禅让说者之理想精义外,此次让国事件大违当时时代潮流。战国中期在长久的政治、社会演变下,国君的威权日增,官僚机构的运作愈趋成熟,统一的吁求普遍于当时的知识分子与政治人物。顺应着这样的时代潮流、韩非等人反对以先王之教乱当世之法,加强政权的力量,最后在秦统一后成为政权的指导思想。

第三、四个问题见第五章之讨论。各家论古圣王传说时,往往有一先验之"理","事"则依"理"而定,史学成为经世的工具,丧失其独立地位。孟、荀在讨论政权转移问题时,分别提出权宜之计的"伊尹放太甲"与"周公践阼"二说,表现出先秦儒家的经权思想。各家由于各

自不同的历史观,对历史的发展有不同的看法,历史知识的功能也各有不同。大抵主张法古者以为历史情境是不变的,或是历史情境改变,而人心不变,所以先王之道(或法)可用于后世。商、韩主张变法,以为历史情境是持续变迁的,也没有一超越的道存在,故时异事异则备变,不可依于先王之道或先王之法,而须适应时宜为治。

儒、墨建立的三代史观,成为后世政治道德的最高模范。孟子建立的道统说,则独立道统于政统之外,除了反映德与位之间的紧张性外,且提供了后世知识分子批判当道的最主要资源。

本文只是对先秦诸子古圣王传说的思想史意义的初步探讨,未竟及欠缺的部分仍有许多。如果我们能够对古圣王传说的各种原始形态有一清楚的认识,确知各家不同说法的来源依据,当然可以更进一步了解各家传述的真正意义。虽然自《古史辨》出版以来,学者在这方面有不少研究与假说,但若要说成定论,恐怕还有一段距离。而且各种原始形态与春秋末年以降诸子的传述内容之间如何转换结合,又是个难以厘清的问题。除了禅让、放伐二说外,古圣王传说还有其他较小的论题,有待一一分疏讨论,也是本文未能穷尽之处。

依据本文的初步成果,以下几个问题是可以继续深究且饶富兴味的:

首先是古圣王传说的意义在战国秦汉之际的演变问题。秦的统一,是中国史上的一大关键,自春秋以来政治、社会及思想上的各种转变,到秦汉以后大致定型。在这定型时期,古圣王传说的意义有何演变过程,极饶趣味。以法古与反古而言,秦统一后,一度实践韩非思想,反先王之教,且焚书坑儒,力倡"以吏为师,以法为教"以统一思想,巩固政治权威。十余年间,秦亡汉兴,景武之后,独尊儒术,再度提倡法先王。表面上似乎是先秦儒家理想的实践,然其精神、性质及内容与先秦时代已有差异。其中的转变过程如何?转变之动因为何?转变后之形态如何?儒法二家在秦汉之初的消长关系、其思想与现实政治之间的互动关系与调适情形如何?值得进一步深究。就儒家内圣外王的观念而言,秦汉统一,先秦诸子的外王理想,在形式上得到实现,但实质内涵是否实现却仍待商榷。在这一旷古未有的局面下,儒

家外王的理想受到扭曲,在统一专制政权之下,只能以"出仕"或与君主权威作某种程度的妥协之下展现。内圣的一面因为没有政治上的实质顾虑,因此相对于外王,能够持续发展,但是内圣与外王原本是相关的,只是程序上的不同罢了。外王理想的扭曲,必然也影响内圣之发展,内圣与外王之间的纠结,在战国秦汉之际呈现出何种意义,是研究这个时代思想不可不察者①。

接着前面所论历史情境的巨变对内圣外王理路发展之影响,儒家思想中"德"与"位"关系的演变也是这个时期的重要课题。在儒家思想中,德、位兼备是最高的理想,但先秦儒家除了抬高"德"的地位与"位"相抗衡外,对"德"、"位"之间的关系仍然持有较保守的态度。孟子说:"匹夫而有天下者,德必若舜禹,而又有天子荐之者,故仲尼不有天下,继世以有天下"(《孟子·万章上》),基本上以"德"、"位"为并行的两条线,其间偶有交会之处(如三代圣王),但"德"也不能侵犯"位"的运行。荀子论周公践阼时,虽然称之为"大儒之效",但只是称美周公为"圣人"、"大儒",并未主张大儒即可履天子之籍,这当中的逻辑关系非常明显(《荀子·儒效》)。《非十二子》篇中虽然极推崇仲尼、子弓,但二人毕竟只能是"圣人之不得势者"。到汉代今文家则有以孔子为"素王"之说②,似乎"德"与"位"之间得到某种形式的结合,这当中有何转变?其意义何在?也是古代思想史研究上的一大课题。

其次,战国前期,各家多托先王之说,欲改革当世,然未见实践。中期以后,凡变法改制者,多主张反古,其所反之古,或为三代圣王,或为当时旧制。秦汉以后,凡重大变法,如王莽、王安石、康有为,皆主托古改制,所反者为当时之制,所法则为各变法者心目中之三代。这当中思想形态的转变,意味深长。

最后是三代史观在秦汉以后的发展,与附随在三代史观上经学、史学之间的关系。先秦儒家建立三代史观,成为秦汉以后批判时政与

---

① 参考:韦政通,《传统中国理想人格的分析》,收入:李亦园,杨国枢编,《中国人的性格》(台北:全国出版社,1972,1981),页22~23。

② 参考:皮锡瑞,《经学通论》(台北:河洛图书出版社影印,1974),"春秋",页10~12。

期许时君之重要资源,三代成为中国历史上极为特殊的黄金古代,究竟秦汉以后儒者眼中的三代与先秦儒家所建立三代之原始典型是否相同?若有转变,其转变为何?其故安在?秦汉以降亦屡有怀疑三代之完美性,或辩论三代所呈现之"道"是否具有永恒超越的性质,三代与三代以下历史发展之比较如何?都是中国思想史上持续发展的重要论题。

自先秦儒家以先验、超越的"理"作为讨论"事"的根据,经汉代经学地位的确立,在经学与史学的关系当中,对三代历史的认识与解释,就一直是一个纠缠不清的问题。以一般正统思想而言,要到晚清今文学的复兴后,才突破了三代历史作为经学附庸的长久地位,两千年间这一课题发展与转变如何?其间的异说又如何?也是值得重视的问题。

笔者写作本文的主要目的,乃是期望能对影响中国历史极其深远的"三代"意识在先秦时代的塑成情况有初步的认识。否则只论秦汉以降的"三代"意识,难免因源流不清而部份流于空论。三代古史传说在先秦时代范围极广,自非区区此文所能尽论,只能先选择几个重点略加探讨,更完整而深入的研究则俟异日。

文子集释自序[①]

于大成

《文子》,《汉志》道家有九篇,注云:"老子弟子,与孔子并时,而称周平王问,似依托者也"(案此班氏原注,《晁氏读书志》引作颜注,误)。《隋志》十二卷,注云:"文子,老子弟子,《七略》有九篇,梁《七录》十卷,亡。"观此,似此书亡后复出,而篇卷反多于前(胡应麟疑为李暹辈润益于散乱之后)。两《唐志》亦并十二卷,胥与今本同。

文子为老氏弟子,与孔子并时,而称周平王问,班氏已疑其依托。默希子《通玄真经序》遽谓:"文子者,周平王时人也",谬矣。今本平王问一条,见《道德》篇,无周字,杜道坚氏《通玄真经缵义序》遂以为楚平王,亦谬。今案《文子》书,伪书也,今本则又伪中之伪,顾观光《守山阁丛书本文子校勘记序》云:"以《淮南子》割裂补凑而成。'平王问'一条,本《汉志》而去周字,以掩其依托之迹,断非班氏所见本也",是也。顾氏又云:"其出《淮南》者十之九,取他书者不过十之

---

① 于大成(1934－2001),山东章丘人,字长卿,别署纲溪亭长、理选楼主人。曾任教于台湾淡江文理学院、中央大学、台湾大学、台湾师范大学、政治大学等。后任成功大学文学院长兼中文系主任。著有《淮南子校注》、《理选楼论学稿》、《中国书法艺术》、《中国绘画艺术》、《文字文学文化》、《淮南论文三种》等多种。于大成先生生前发表关于《文子》的单篇校释多种,其《文子校释》尚未见正式出版。

一",其说甚确。其书剽窃《淮南》,往往据彼书注文以改正文。(案《文子》之取《淮南》,系据许慎本。《文子》所改,有与今高注相合者,疑皆涿郡因于许君,余别有考。)例如:

《淮南·原道》篇:"贵其周于数而合于时也",高注:"周,调也。"本书《道原》篇"周"正作"调"。

又"于天地鸿洞",高注:"洞,通也。读同异之同也。"本书《道原》篇"洞"正作"同"。

又"而五味之化不可胜尝也",高注:"化,亦变也。"本书《道原》篇"化"正作"变"。

又"冀以过人之智,植高于世"(今本"高于"二字误到,从王念孙校改),高注:"冀,犹庶几也。植,立也。"本书《九守》篇守弱节"冀"正作"几","植"作"位"。"位"亦"立"也。

又《俶真》篇:"草木无所植",高注:"植,立也。"本书《精诚》篇"植"正作"立"。

又"圣人之所以骇天下者",高注:"骇,动也。"本书《精诚》篇"骇"正作"动"。

又"浊之不过一挠,而不能察方员",高注:"察,见。"本书《九守篇》守静节"察"正作"见"。

又《精神》篇:"故终身为悲人",高注:"悲,哀也。"本书《上礼》篇"悲"正作"哀"。

又"知冬日之箑",高注:"箑,扇也。楚人谓扇为箑。"本书

《上礼》篇“箑”正作“扇”。

又《本经》篇:“其心愉而不伪”,高注:“愉,和也。”本书《下德》篇“愉”正作“和”。

又“故圣人者,由近知远,而万殊为一”,高注:“殊,异也。一,同也。”本书《下德》篇正作“以万异为一同”(今本“异”误“里”)。

又“性命之情,淫而相胁,以不得已”,高注:“胁,迫。”本书《下德》篇“胁”正作“迫”。

又“刚而不鞼”,高注:“鞼,折也。”本书《下德》篇“鞼”正作“折”。

又“夫天地之生财也,本不过五”,高注:“不过五行之数。”本书《下德》篇正作“大本不过五行”。

又《主术》篇:“寇莫大于阴阳,而桴鼓为小”(此文亦见《缪称》篇),高注:“小,细。”本书《道原》篇“小”正作“细”。

又“是以器械不苦,而职事不嫚”,高注:“嫚读慢缓之慢。”本书《下德》篇“嫚”正作“慢”。

又《缪称》篇:“勿挠勿撄”,许注:“撄,缨。”本书《九守》篇守法节“撄”正作“缨”。

又《齐俗》篇:“其兵戈铢而无刃”,许注:“楚人谓刃顿为铢。”本书《道原》篇“铢”作“钝”。“顿”与“钝”通。

又《汜论》篇:"夫夏后氏之璜,不能无考",高注:"考,瑕衅也。"本书《上义》篇"考"正作"瑕"。

又《诠言》篇:"不为人赣",今本无注。案《要略》篇:"一朝用三千钟赣",许注:"赣,赐也。"又《精神》篇:"今赣人敖仓",高注:"赣,赐也。"本书《符言》篇"赣"正作"赐"。

又《兵略》篇:"淅米而储之",许注:"淅,渍也。"本书《上义》篇"淅"正作"渍"。

又《说山》篇:"人莫鉴于沫雨,而鉴于澄水",高注:"澄水,止水也。"本书《上德》篇"澄水"正作"止水"。

又《说林》篇:"非以一墣塞江也",许注:"墣,块也。"(此注见《太平御览》三十六,又三百四十六引)本书《上德》篇"墣"正作"块"。(今本"块"误"掬",《意林》、《容斋三笔》引作"块"。)

又"引弓而射",高注:"引,张弓也。"本书《上德》篇"引"正作"张"。

又《泰族》篇:"万物有以相连,精祲有以相荡也",许注:"精祲,气之侵入者也。"本书《精诚》篇"祲"正作"气"。

又有《淮南》以汉人述古人事,而《文子》袭其文,致时代不合者,亦得数事:

《淮南·修务》篇:"昔者南荣畴耻圣道之独亡于己,身淬霜露,■蹻趹步(今本夺步字,从王念孙说补),跋涉山川,冒蒙荆棘,百舍重趼(今本趼误跰,从王念孙说改),不敢休息。南见老聃,受教一言,精神晓泠,钝闻条达,欣若,七日不食,如飨太牢(今本若

误然,此从宋本)。是以明照四海,名施后世,达略天地,察分秋毫,称誉叶语,至今不休。此所谓名可强立者。"

本书《精诚》篇袭其文曰:"昔南荣趎耻圣道之独亡于己(今本"之"作"而",从顾观光校改),南见老子,受教一言,精神晓灵,屯闵条达,欣若七日不食如享大牢(今本"欣若"误"勤苦","七"误"十")。是以明照海内,名立后世,智略天地,察分秋毫,称誉华语,至今不休。此谓名可强立也。"顾观光云:"文子既为老子弟子,则与南荣趎同时,安得云'名立后世',又安得云'至今不休'! 可见《文子》取《淮南》,非《淮南》取《文子》也。"

又"墨子无暖席。"

本书《自然》篇袭其文同,而前冠以"老子曰"。顾观光云:"墨子在老子后,此失,删去",致狐尾见形,无所遁迹矣。

又《修务》篇:"故秦、楚、燕、魏之歌也,异转而皆乐。"

本书《精诚》篇袭其文曰:"故秦、楚、燕、魏之歌,异传而皆乐"(今本"传"误"声",此从宋本。朱弁本、宝历本、说郛本并同,《太平御览》四百六十八引亦同),而上冠"老子曰"。考魏之建国,上距孔子之殁凡七十五年,老子不当以与三国并称。

又《泰族》篇:"商鞅为秦立相坐之法,而百姓怨矣。"

本书《微明》篇袭其文曰:"相坐之法立,则百姓怨。"顾观光云:"《泰族训》本指商鞅。作伪者以商鞅在老氏后,特为融去。然春秋时未有相坐之法也。"

此外,《淮南》原不误,作伪者误读其文,因以致误者,亦得二事:

《精诚》篇："人无言而神，有言也即伤。无言而神者，载无。言则伤有神之神者。"

王先生叔岷（斠证）云："'言则伤有神'当作'有言则伤其神'，承上'有言也即伤'而言。言上脱有字，其误为有，则文不成义。《淮南子·说山》篇正作'有言则伤其神'。《淮南子》'之神者'三字，乃起下之词，与'有言则伤其神'句，不当连读（陈观楼有说）。此文'之神者'三字当删。盖伪托者误读《淮南子》'有言则伤其神之神者'为一句（王念孙有说），而不知其不可通也。"

《上礼》篇："故通于乐之情者能作音。有本主于中，而知规矩钩绳之所用者，能治人。"

案"音"当为"言"字之误也。《淮南·汜论》篇误与此同，王念孙有说。《淮南》无"能治人"三字，文作"言有本主于中，而以知榘彠之所周者也"，乃承上句而释其义。言误为音，作伪者误读"故通于礼乐之情者能作音"为句，故于下妄增"能治人"三字以俪之。甚矣，其陋也！

但观上举诸例，则《文子》之取《淮南》，非《淮南》取《文子》，盖已章明较著。而王伯厚（《困学纪闻》）、孙渊如（《问字堂集》）、沈文起（《两汉书疏证》）、江瑔（《读子卮言》）反以为《淮南》袭《文子》，几亦所谓通人之蔽与。至若《老子》、《庄子》、《管子》、《孟子》、《尸子》、《邓析子》、《吕氏春秋》、《司马法》、《逸周书》、《孝经》、《韩诗外传》、《说苑》、《汉书》诸书，亦偶有窃取。正以其为裒集众书，且欲事割裂以荒其作伪之迹，致血脉不关，错误丛生者，遂往往而有。具见校语，不复出焉。

虽然，《文子》之书，果何时何人而作乎？自昔以来，匆有定论。曹子建（《求通亲亲表》）引其文曰："不为福始，不为祸先"（见《三国志》本传、《文选》、《曹子建集》），此文载今本《九守》篇（守虚节），自为作伪者附辑旧文，不当以为东阿所见即今本《文子》也（章太炎曰："子建所见，当是七略旧本。"）。章太炎（《菿汉微言》）以《选》注引此书有张湛注文，遂以为"张湛曾注此书，今本疑即张湛伪造，与《列子》同出一

手也”。此一说也。黄东发氏(《黄氏日抄》)则疑为默希子,以其曾为此书作注也。此又一说也。此说,宋景濂(《诸子辨》)、胡元瑞(《四部正讹》)、祈承㸁(《澹生堂藏书约》)已谓不然,是也(唯祈氏以其“载刘歆七略,历梁、隋皆有其目”,而以为非伪,则偶失考耳)。考唐人类书,若《北堂书钞》、《艺文类聚》、《群书治要》、《初学记》、《白帖》、《意林》,及《后汉书注》、《文选注》,皆屡引其书,又贞观十年魏征上疏(《贞观政要》诚信第十七引,通鉴在十一年)亦引之,所引并与今本合。自马会元、白醉吟二书外,诸书皆出默希子前,益知黄氏之说为弗足信矣。而梁任公(《汉志诸子略·各书存佚真伪表》)犹谓“今本唐人伪”,盖偶未深考耳。宋景濂氏则疑为“文姓之人,祖老聃而托之者”。近人江瑔乃直以为文种作,且推崇之以比于老子。夫文种不内范蠡之言,与俱去越,致于被迫自刎,则是昧于“功成名遂身退”之义,岂得为此书邪?姚立方(《古今伪书考》)疑为李暹为之,王先生(《斠证序》)谓是“魏晋好事之徒为之”,虽无确据,要时代当为近之。胡适之先生(《淮南王书》)谓“《文子》实是伪书,只可算是一种《淮南》节本”,是也,谓其“节钞还在前汉时代”,则是误执今本当《七略》旧本矣。今本之非《七略》旧本,柳子厚以下,言之者多矣,胡氏乃偶忘之乎?此书之文,大抵托之老子,《老子》(五章)自谓“多言数穷,不如守中”,又何多言若是邪!

《文子》之书,《四库提要》于杜道坚缵义之外,谓:“自北魏以来,有李暹、徐灵府、朱元三家注。”李注久佚,唯徐锴说文系传引其三条:

> 卷八《肉部》“胎”字下:“李暹《文子》注曰:胎如水中虾蟆胎。”(案见《九守》篇)
>
> 又“胚”字下:“《文子》注:胚,胚也,形如水中泡。”(同上,案此条虽不明标暹注,然与上文相邻,必即暹义。又案下“胚”字当作“胞”,《御览》三百六十引旧注正如此,唯不言李暹。)
>
> 卷十一《不部》“樅”字下:“《文子》曰:老子师常从子。李暹注曰:言如枞之常不凋”(案见《上德》篇)。

又晁公武《读书志》引暹所为文子传：

“姓辛氏(潜庵子引此下尚有“名钘”二字，见《子汇》本《文子》卷首)，葵丘濮上人，号曰计然。范蠡师事之，本受业于老子。文子录其遗言为十二篇。”

徐灵府(《与地纪胜》十二引《临安志》作徐灵符)自号默希子(晁公武《读书志》、《玉海》并作墨希子)，唐宪宗元和中居衡岳，日注此书，今存《道藏》中，名曰《通玄真经注》。考《新唐书·艺文志》云：“天宝元年，诏号《庄子》为《南华真经》，《列子》为《冲虚真经》，《文子》为《通玄真经》，《亢桑子》为《洞灵真经》”，故名。[杜道坚《缵义》序云：“唐玄宗时征士徐灵府，隐修衡岳，注《文子》之书上进，遂封通玄真人，号其书为《通玄真经》”，亦见《全唐诗》传。案灵府自元和四载居衡岳，注《通玄真经》(见自序)，十年，移居台岭，定室方瀛(见所著《天台山记》)，武宗会昌初，频召不起(见《与地纪胜》引《临安志》、《嘉定赤城县志》三十五)。自会昌上推至天宝元年，盖一百年，灵府不得老寿至此，道坚之说妄也]。朱元，五代人，《宋史·南唐李氏世家》有附传，本姓舒氏，不言注此书。今《道藏》别有朱弁注，考《宋史·朱弁传》：“朱弁，字少章，徽州婺源人。有《聘游集》四十二卷、《书解》十卷、《曲洧旧闻》三卷、《续骫骳说》一卷、《杂书》一卷、《风月堂诗话》三卷、《新郑旧诗》一卷、《南归诗文》一卷”云云，不言有《文子注》。且据《传》所叙，亦与《藏》本“宋宣义郎试大理寺主簿兼括州缙云县令”系衔不合。然弁之注此书，见于《通志》、《宋志》、《遂初堂书目》、《四库阙书目》、《秘书省续四库书目》，特不知与字少章之朱弁是一是二尔。此注今《道藏》中有《道原》至《微明》七篇(《遂初堂》无卷数，余皆十二卷。唯宋志弁误弃，《续四库书目》误并)，其《符言》、《微明》二篇与默希注全同。晁氏《读书志》云：“唐朱玄注，缺《符言》一篇，或取默希注补焉”，知所谓朱玄注者，实即弁注，特自宋徂明，续有残缺，后人乃取徐注补入，迨正统刻《藏》，则并此配补之本而仅余七篇矣。此本七篇，最能存《文子》之旧，其佳胜处往往为他本所无，而与日本宝历刻本

颇多符契。独怪自来治《文子》者，皆未见其书，或者正以其不经见，少所翻刻，致多存原书本来面目欤。杜道坚，号南谷子，当途人，武康计筹山升元观道士。考赵孟頫《松雪斋文集》(卷九)，有隆道冲真崇正真人杜公碑，称其卒于元仁宗延祐五年戊午，年八十有二，上推生年，则宋理宗端平二年也。《式古堂书考》(十六)又有松雪至元二十三年书南谷先生帖，谓南谷属其作老子及十子像，并采诸家之言为列传十一。文敏书画双绝，惜乎今之不得复见也。杜注十二卷，所采诸家之说，不标姓氏，但题曰旧注(案旧注不限一家，孙仲容谓："杜本所载旧注，并即徐注"，非是)。其自为说者，则题曰缵义。《四库全书》自《永乐大典》辑出七卷，为《精诚》、《符言》、《上德》、《微明》、《自然》、《下德》、《上义》七篇，首尾完具。至《道原》、《九守》、《道德》、《上仁》、《上礼》五篇则歁然。古今之治《文子》者，所见《缵义》，盖皆此本。不知《道藏》中固别有一本十二篇具备者。唯《藏》本但录缵义，不载旧注为异耳。《通志》、《续四库书目》又有《文子释音》一卷，不著撰人。《藏》本《缵义》卷后附释音，当即此书。《通志》复有《文子统略》一卷、《文子家语要言》一卷，亦不著撰人，并未见。

《文子》注，今存三家：徐、朱、杜之外，载籍征引，又偶有其他注文，最堪珍贵，胪列如次：

> 《文选》张茂先《鷦鹩赋》注引《文子》曰："去其诱慕，除其嗜欲。"(《道原》篇)并引张湛注："遗其炫尚，为害真性。"又何敬祖(今本"祖"误"宗")《游仙诗》注引《文子》曰："三皇五帝轻天下，细万物，上与道为友，下与化为人。"(《道德篇》)并引张湛注："上能友于道。"又任彦升《奏弹曹景宗》注引《文子》曰："起师十万，日费千金。"(《微明篇》)并引张湛注："日有千金之费。"又任彦升《天监三年策秀才文》注引《文子》曰："群臣辐凑。"(《上仁篇》)并引张湛注："如众辐之集于毂也。"(此注亦见李善注《文选》班孟坚《东都赋》、沈休文《恩幸传论》、陆士衡《辨亡论》，文小异)

> 《齐民要术·栽树》篇引《文子》曰："冬冰可折，夏木可结，时

难得而易失。木方盛,虽日采之而复生。秋风下霜,一夕而零。”(《上德篇》)并引注曰:“非时者,功难立。”

《开元占经》一百二十引《文子》曰:“王有道德者,天与之,地助之,鬼神辅之,则蛟龙宿其沼。”(《道德篇》)并引注云:《山海经》言:蛟龙蛇而四脚,小头细颈,颈有白婴,大者数十围也。”(案此《中山经·翼望之山》注文也。依彼注,“蛇”上夺“似”字)

《荀子·宥坐》篇注引文子曰:“三王五帝有劝戒之器,名侑卮”(《九守·守弱》)。并引注云:“攲,器也。”(案此注亦见《释音》)

《太平御览》五十八引《文子》,并引注曰:“水之性欲清,沙石秽之。水之为道也,广不可极,注:莫知其言。(王先生云:“‘言’疑‘崖’之误。”)“深不可测,长极无穷,远沦无涯,息耗减益,过于不訾。”(《道原》篇)注:“涌出日息,煎于日耗,出川枝流曰减,九野注之曰益。过于不訾者,此过尾间入大壑,入无底谷。”(案“息”上、“耗”上两“日”字,并当为“曰”字之误。)又三百六十引《文子》,并引注曰:“人受天地变化而生。一月而膏,注:‘初形骸如膏脂’,二月而脉,注:‘渐生筋脉’,三月而胚,注:‘胚,胞也。三月如水龙状也’,四月而胎,注:‘如水中虾蟆之胎’,五月而筋,注:‘气积而成筋’,六月而成骨,注:‘血化肉,肉化脂,脂化骨’,七月成形,注:‘四肢九窍成’,八月而动,注:‘动作’,九月而躁,注:‘动数如前’,十月而生,形骸乃成,五藏乃形”。(《九守》篇)

《事文类聚后集》四十八引文子曰:“寒螿翔水。”(《上德》篇)并引注曰:“蜺也。”(案《初学记》三十引此文,下承之云:“蜺,寒蜩。郭璞注《尔雅》曰:蜺,寒螿也。”此引《释虫》并郭注,以释《文子》“寒螿”二字,非《文子》本有此注也。)

《选》注所引,殆即曾注《列子》之张湛,故章氏太炎据之以为《文子》亦处度伪撰。《御览》引《九守》"如水中虾蟆之胎"之注,即是《说文系传·肉部》所引暹义,唯胚字注与楚金小异。余则并不知谁氏之注矣。

《文子》书,今本十二篇,有否散佚不可知。载籍攸引,往往有出今本外者,细绎之,盖多误引,非此书旧有也。列举如下:

《文选》左太冲《吴都赋》善注、又张平子《思玄赋》注、《楚辞》王褒《九怀》通路补注、李白《大猎赋》萧士赟补注并引《文子》曰:"腾蛇无足而腾。"案此《淮南子·说林》篇文也。

又邹阳《狱中上书》自明注引《文子》曰:"子罕也。"案此《汉书》注引文颖语也,《史记索隐》亦引之,见《文选考异》七。

《说文系传》(卷三)《口部》"噆"字下引《文子》曰:"蚤虻噆肤。"案此《淮南子·俶真》篇文也。

《太平御览》四百二引《文子》曰:"虎豹之驹未成,而有食牛之气;鸿鹄之翼未合,而有四海之心。贤者之生亦然也。"案此《尸子》之文也。(见汪继培辑《尸子》卷下。)

《太平御览》四百二、《天中记》二十四引《文子》曰:"国之所以不治者三:不知用贤,此其一也。或求贤不能得,此其二也。虽得弗能尽,此其三也。"案此《尸子·发蒙》篇文也。

《太平御览》六百二十六引《文子》曰:"楚人担山鸡,路人问曰:'何鸟也?'欺之曰:'凤凰也。'路人请十金,弗与;倍,乃与之。将献楚王。经宿鸟死。路人不惜其金,唯恨不得献。国人传之,咸以为真凤,遂闻楚王。王感其贵买欲献于己,厚赐之,过于买鸟之金十倍。"案此《尹文子·大道》上篇文也。

又六百九十七引《文子》曰:“文王伐崇,至凤凰之墟,而韈系解,文王自结之。太公问焉。文王曰:‘吾闻亡君所与处,尽其役。寡人虽不肖,所与处,皆先君之人也。故无令结之。’”下并引注曰:“汉旧仪曰:凡斋,玄豹韈。耕,用青韈。”(亦见《事文类聚续集》二十、《广博物志》三十八、《天中记》四十八。《事文类聚》同卷引《炙毂子》中亦转引此文。)案此《韩非子·外储说左下》之文也。事亦见《吕氏春秋·不苟论》及阮廷焯辑《太公金匮》。

又七百五十七引《文子》曰:“养鱼于沸锅之中,栖鸟于炎铲之上,虽欲其生,养理失矣。”案此袁嵩《后汉书》朱穆上疏文也。

《太平御览》八百五、《事类赋》注九并引文子曰:“郑人谓玉未理者为璞,周人谓鼠未腊者为璞。周人怀璞问郑贾曰:‘欲之乎?’出其璞,视之,乃鼠璞也。”案此《尹文子·大道》下篇之文也,亦见《秦策》三。

《太平御览》九百八十三引《文子》曰:“与君子行游,苾兮如入兰芷之室,久而不闻,则与之化矣。”案此《曾子·疾病》篇文也(《群书治要》、《意林》引),亦见《大戴礼·曾子疾病》、《说苑·杂言》。

《事类赋》注三引《文子》曰:“疾雷不及掩耳。”案此《淮南子·兵略》篇文也。

又二十引《文子》曰:“见象之牙,知大于牛。”案《淮南子·说林》篇曰:“见象牙,乃知其大于牛”,疑即此文。

《记纂渊海》六十三引《文子》曰:“祸莫大于多言。”案此《文中子·关朗》篇文也。又同卷引文子曰:“多言,德之贼也。”案此

《文中子·问易》篇文也。又同卷引《文子》曰:"多言不可与远谋。机易泄。"案此《文中子·魏相》篇文也。"机易泄"三字,乃阮逸注误入正文者。又七十二引《文子》曰:"扫地而求更新。"案此《文中子·述史》篇文也。又七十四引《文子》曰:"勒于几杖,刻于盘盂,为之日惕。"案此《文中子·礼乐》篇文也。又七十七引《文子》曰:"封禅之费,非古也,徒以夸天下,其秦汉之侈心乎。"案此《文中子·王道》篇文也。

《路史后纪》一罗苹注、《广博物志》二十五并引《文子》曰:"伏羲蛇身麟首(《广博物志》作"上首"),有圣德。"案《文子》无此悠谬之言,《北堂书钞》一、《艺文类聚》十一、《太平御览》七十八引《帝王世纪》有之,"麟"并作"人"。

苏轼《虾蟆诗》胡邦衡注(王状元集注分类《东坡先生诗》十一)引《文子》曰:"昔有龙逢蛙海滨,龙问蛙曰:'汝之喜怒何如?'曰:'吾怒则先之以努眼,次之以腹胀'。"案此《艾子杂说》文也。

黄庭坚《司马文正公挽词》任渊注(《内集》五)、又《次韵师厚病间》史容注(《外集》三)并引《文子》曰:"形之与名,居然别亦。"案此《尹文子·大道》上篇文也。

唯萧吉《五行大义·论诸人》篇引《文子》曰:"人者,天地之心,五行之端,是以禀天地五行之气而生,为万物之主,配二仪以为三才。然受气之中有不同:受木气多者,其性劲直而怀仁;受火气多者,其性猛烈而尚礼;受土气多者,其性宽和而有信;受金气多者,其性刚断而含义;受水气多者,其性沉稳而多智。五气凑和,以成其身。气若清明,则其人而俊聪(案以下句准之,而字当衍);气若昏浊,则其人愚顽。"不类误引,而亦不见今本。考萧氏所解二十五等人(见《微明》篇),颇与今本不同,唐人二十五等人图,亦与今本异,其隋、唐之际别有异本乎?

《文子》之书，伪书也，其人亦不可考。《班志》但言为老子弟子，与孔子并时，未详其姓字。庄子学老，好言老子，其所称老氏弟子，若南荣趎、庚桑楚、杨子居之徒，虽云空言无事实，亦言之綦详，顾独不及文子。其他子书，亦无言文子者。太史公传诸子，亦阙文子。《史记孟荀传索隐》引《别录》："《墨子》书有文子。文子，子夏之弟子，问于墨子"（此文今本《墨子》无之），自是另一文子，不得为与孔子并时之文子也（陈兰甫《东塾读书记》十二引此文，以为"文子盖尝为儒家之学"，盖未深考其时代也）。是文子其人，于史无征。而王充《论衡·自然篇》有云："以孔子为君，颜渊为臣，尚不能谴告。况以老子为君，文子为臣乎！老子、文子似天地者也。"则其人固尝见尊于汉代矣。《史记·货殖传》有范蠡师计然语，裴骃曰："计然，姓辛，名文子，其先晋国公子"，李暹亦谓文子"姓辛氏，葵丘濮上人，号曰计然。范蠡师事之。本受业于老子。"（晁公武《读书志》引，见上）李善（《文选》曹子建《求通亲亲表》注）据之云："文子者，姓辛，葵丘濮上人也，称曰计然。南游于越，范蠡师事"。今考唐人马总《意林》，有《范子》十二卷，引其文曰："计然者，葵丘濮上人也。姓辛，名文子。其先晋国公子也。为人有内无外，形状似不及人。少而明，学阴阳，见微而知著。其形浩浩，其志泛泛，不肯自显诸侯。阴所利者七国，天下莫知。故称曰计然。时遨游海泽，号曰渔父。范蠡请见越王，计然曰：'越王为人鸟喙，不可同利也'。"《意林》又别有《文子》十二卷，注曰："周平王时人，师老君"，所引诸事，并与今本合。是计然、文子不同，不得混而为一也。《唐志》道家有《文子》，农家又有《计然》。《史记》计然入《货殖传》，马总亦云："并是阴阳历数也。"马国翰《玉函山房辑佚书》农家类有《范子计然》三卷，除"人受命于天地变化而生"，及"直木先伐，甘井先竭"，两条见于今本《文子·九守》、《符言》二篇外，余并与此无涉，此二条疑是李石《续博物志》及《御览》误引。文子自文子，计然自计然，皎然为二人也。

洪容斋（《续笔》十六）谓文子，"其言一切以老子为宗，略无与范蠡谋议之事"，是也。江瑔谓文子即文种，初尝仕楚，故得与平王问答，后事

勾践,故孟康(《汉书·货殖传》注)以为计然"越臣也"。敷会之言,益不足信。近人钱宾四先生(《先秦诸子系年》)引《韩非子·内储说》上七术:"齐王问于文子曰:'治国何如?'对曰:'夫赏罚之为道,利器也,君固握之,不可以示人。若臣者,犹鹿兽也,唯荐草而就'。"以为:

> 此文子,盖即尹文子,犹陈仲子亦单称仲子也。孔子时,老子弟子文子,亦乌有先生也。老子之误,由庄子之寓言。文子之误,则由尹文子之变称。班氏注宋子云:"其言黄、老意。"宋钘、尹文并称。汉人以宋钘为黄、老,故伪为尹文书者,亦引老子为言,而以尹文为其弟子。班氏本其书为说,故云:既为老子弟子,则与孔子同时;而称周平王,乃依托。非别有据而真谓是老子弟子也。至名家别有《尹文子》一篇,则若道家既有涓子,复有关尹子。汉代伪书讹说已不少,不得以汉时有二书,即证先代有两人也。

其说颇有见地。今案《庄子·天下》篇:

> 不累于俗,不饰于物,不苟于人,不忮于众,显天下之安宁,以活民命。人我之养,毕足而止。以此白心。古之道术有在于是者。宋钘、尹文闻其风而悦之。曰君子不为苛察,不以身假物,以为无益于天下者,明之不如已也。以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内,其小大精粗,其行适至是而止。

则尹文之思想,确与道家为近。今名家有《尹文子》,自是伪书。以文子为尹文,虽无确据,堪备一说,存以俟博考焉。

《文子》之为伪书,班志已疑之矣。《七略》旧本既亡,而有今本。今本之伪,自柳子厚发其端,而陈振孙、黄震、宋濂、胡应麟、姚际恒、顾观光、陶方琦、章炳麟、梁启超及《四库提要》皆斥其伪。其为伪书,殆无可疑。正以目为伪书,遂见弃于前贤,清人犟治之者,顾观光《札记》(载守山阁本《文子》后。顾氏别有增订本,孙诒让尝从张文虎,假以

过录，未见）、俞樾《俞楼杂纂》、孙诒让《札移》三家而已。吾师王先生《斠证》后出，迈越三氏，《文子》书之董理，至是而一大成。

柳河东曰：

其辞有若可取，其旨意皆本《老子》。然考其书，盖驳书也。其浑而类者少，窃取他书以合之者多。凡《孟》、《管》数家，皆见剽窃，哓然而出其类。其意绪文辞，叉牙相抵而不合。不知人之增益之欤？或者众为聚敛以成其书欤？今删去谬恶滥杂者，取其似是者，又颇为发其意，藏于家。

今河东之本不可见，所见最早者，有敦煌写本，惜仅存《道德篇》百五十有六行（王重民有校记）。清人徐康《前尘梦影录》（卷上）载："唐蕉翁得南宋巾箱本《老子》、《文子》二种"，此本不知今尚在人间否。《续古逸丛书》、《四部丛刊》有影印南宋本，蒋凤藻《铁华馆丛书》有景刻宋本，徐注十二卷，斯三本之祖本，旧藏瞿氏铁琴铜剑楼。其卷九、卷十一、卷十二元有钞配十二叶，间以杜氏缵义厕其间，蒋刻尚沿其讹。《四部丛刊本》则由张氏菊生以《藏》本配补，且为撰校记，对其同异。至明清旧本，余别有版本考，此不复赘。

《文子集释》，初稿告成矣，或有执梁任公（《古书真伪及其年代》）之言："《文子》完全剽窃《淮南子》，差不多没有一篇一段不是《淮南子》的原文，只把篇目改头换面。如《淮南子》第一篇是《原道》，他却改为《道原》，真是无聊极了。像这类的书，没有一点价值可说，焚毁也不足惜"以难之者。余曰："唯唯，否否！"《文子》之书，固出伪撰，然顾氏尚之有言："《淮南》一书，传写已久，间有《淮南》误而《文子》尚不误者，存以互校，不为无益。"昔高邮王氏父子校《淮南》，即每取《文子》以为证，是其有功于《淮南》亦大矣。余若《老子》、《庄子》、《邓析子》、《吕氏春秋》诸书，偶有讹夺，得此书以是正之，亦功在不舍矣。谓之"焚毁也不足惜"，无乃太过乎！且其书虽伪，尚出唐世之前，善言名理，亦自可诵。今反取诸书，并载籍所征引，订正此书之讹。复全录张湛、李暹以下诸家注文，及顾观光以下诸家笺校文字，而以《道藏》徐注

为底本,网罗明清异本辅焉。夫如是,《文子》之书,其亦庶几稍稍可读乎。

玄黓摄提格之岁,律中蕤宾,时维地腊,日至悲谷,章丘于大成长卿父书于网溪亭。

(原载《文史季刊》一卷三期,1971年4月)

文子补论

张丰乾

《文子》一书，《汉书·艺文志》之外，代有著录。特别是唐中叶以降，有多种《文子》的注本出现。宋王尧臣（1001—1056）等纂《崇文总目》著录《文子》徐灵府注十一卷、《文子》李暹注十二卷两种。郑樵（1104—1162）《通志·艺文略》著录《文子》徐灵府注十二卷、李暹训注十二卷、朱弁注十二卷、《文子释音》一卷、《文子统略》一卷、《文子家语要言》一卷。尤袤（1127—1194）撰《遂初堂书目》著录有《文子》、徐灵府注《文子》及朱弁注《文子》三种，未题卷数。

钱大昕（1728—1804）所作《补元史艺文志·道家类》载"杜道坚《道德经原旨》四卷、《原旨发挥》二卷、《关尹子阐元》三卷、《文子缵义》十二卷"。杜道坚（1237－1318），号南谷子，宋末元初道士，其《文子缵义》流传至今。明杨士奇（1365—1444）所撰《文渊阁书目》著录两种《文子缵义》，同为一部四册，一阙一全。《永乐大典·纸韵·道家子书》载有《文子》的多种资料，包括"文子"的身世及其与"老君"的对话，以往典籍对《文子》的著录情况，牟巘、徐灵府、杜道坚之序等，并把《文子》的十二篇分属于"原"、"诚"、"守"、"言"、"德"、"明"、

"然"、"仁"、"义"、"礼"字。[1]《正统道藏》洞神部玉诀类有三种《通玄真经》的注疏:《通玄真经注》十二卷,题"默希子注",并有"默希子序"(序中又有注);《通玄真经缵义》十二卷,题"南谷子杜道坚纂";《通玄真经注》七卷,题"宋宣义郎试大理寺主薄兼括州缙云县令朱弁正仪注",和前两者相比,缺后五卷,而且《道德篇》中也没有"平王问……文子曰"一章。焦竑(1541—1620)《国史经籍志》著录有朱元注《文子》十二卷、朱弁注《文子》十二卷、李暹注《文子》十二卷及《文子释音》一卷、《文子统略》一卷。潜庵子编纂《子汇》,于万历五年(1577)刻成,收录《文子》,也是十二篇,但以前后六篇分上、下,潜庵子在序中说明"吴中旧刻,仅十余页,云间潘氏辑略,较之倍蓰,迩得墨希子,始睹其全,乃灵府注本也,因汇刻之"。但是,《子汇》本为白文,未录灵府之注。黄虞稷(1629 - 1691)《千倾堂书目》著录"余有丁《子汇》二十三卷",可证"潜庵子"为余有丁别号。

《四库全书总目提要·子部·道家类》载《文子》二卷,为两淮盐政采进《守山阁丛书》本。又载《永乐大典》本《文子缵义》十二卷,但缺《道原》、《九守》、《道德》、《上仁》、《上礼》五篇,说明修四库时,《永乐大典》已有阙佚。馆臣据其他刻本补充成《文子缵义》十二卷,以符《隋志》旧数,以武英殿聚珍本为代表流传至今。余嘉锡(1884 - 1955)指出《道藏》本《通玄真经缵义》"篇注俱全,馆臣不加深考,别于《永乐大典》内辑出,即用此残阙之本付聚珍版印行,使学者不得见道坚全书,诚憾事也!"[2]余说甚是,但《四库》本《文子缵义》和《道藏》本《通玄真经缵义》在体例上有所不同:四库本有牟巘之序,有旧注和缵义之分。《道藏》本则篇首有文子之传,及吴全节、黄石翁、杜道坚之序,而没有牟巘之序,只有缵义,未见旧注,书末有《释音》。缵义的部分也略有文字差异。《四库》本《文子缵义》所录"旧注"和《道藏》本默希子注及朱弁注解不相同,当另有所本。王呈祥辑《尊经阁藏书目》只

---

① 《道德》、《上德》、《下德》均属于"德"字。见《永乐大典》卷一万二百八十六,杨家骆主编《丛书类编第一集》第五十六册,台北,世界书局,1966年。

② 余嘉锡:《四库提要辨正》(三),北京,中华书局,1980年,第1201页。余嘉锡还考辩了杜道坚和徐灵府的身世。

著录《文子缵义》十二卷。

综上所述，今天我们所看到的《文子》，有四种注疏：唐默希子注、宋朱弁注、元杜道坚缵义道藏本、杜道坚缵义武英殿聚珍本（含旧注）。[①] 以上诸本在篇次、篇名及文本内容等方面基本相同，可统称为传世本《文子》。此外《文子》自唐代以来屡被选编入多种丛书，或被摘抄、节录或校勘、评点。[②]

近年来，因为竹简本的发表，《文子》研究日益受到关注，但仍有若干问题需要厘清。

《文子》竹简本与传世本的不同

就文体而言，竹简本为对话体，至少以对话体为主，对话者为"平王"和"文子"。传世本则以"老子曰"的语录体为主。从残存的竹简来看，至少有80多枚竹简可以认定为"平王"与"文子"的对话。[③] 和传世本相比，问答的内容比较丰富，而且发问的句式也不尽相同，有的是以"奈何"或"何如"煞尾，比如：

0775 简：……平王曰："见小守静奈何？"文子曰：
0885 简：平王曰："为正（政）奈何？"文子曰："御之以道，□
0567 简：□者奈何之"？文子曰："仁绝，义取者，
0689 简：……平王曰："人法天道奈何？
0573 简：一道，袛[倘]其不行奈何之？"文子曰：
0886 简：……平王曰："行此四者何如？"文子
1184 简：□，天之道何如？"文子曰："难言于天□

① 朱弁、朱玄应为同一人。朱元或为唐人。

② 参见严灵峰：《周秦汉魏诸子知见书目》（二），北京，中华书局，1991年，第403—417页。

③ 竹简《文子》的释文发表于《文物》1995年第12期。因为竹简残缺，很多问答内容只能以半个引号标点。为排版及阅读方便，竹简中可以省略的内容，用省略号代替。据上下文及传世本可以补充的，用{}标出。本文所据传世本《文子》，系武英殿聚珍本。

0917 简:"用仁何如?"文子曰:"君子

0869 简:平王曰:"用义何如?" 文子曰:"君子□

2461 简:民何如?"文子曰:

有的则以"何谓"、"何可谓"或"请问"开头,比如:

0896 简:……平王曰:"何谓圣知?"文子曰:"闻而知之,圣也;

0901 简:……平王曰:"何谓□

2240{平王}曰:"何谓万物,何谓天地?" 文子曰:"王者

2501 简:平王曰:"何谓□□?"文子曰:

2246 简:文子曰:"一者,万物之始也。"平王曰:"何[谓一]

0813 简:[平王]曰:"何谓损有损之,下有下之?"文[子曰]

2389 简:□何可谓德?"文子曰:"不然,夫教人……

2310 简:……平王曰:"何谓以教化之?"文子

2219 简:……平王曰:"请问天道?"……

0918 简:□请问人道。……

0780 简:平王曰:"请问无道之过。"……

0743 简:[平]王曰:"请问

竹简本的问答形式还不止这些,也有"平王"提出自己的感想然后再提问的。传世本《文子·道德》篇的问答部分和竹简本可以对应,但是,传世本只有一处是"平王问"与"文子曰",其他均为"文子问"与"老子曰",讨论的议题大大简化,也比较少用疑问词,但是每部分都有"问"字,分别是:

文子问道。老子曰:"学问不精,听道不深……"

文子问德。老子曰:"畜之养之,遂之长之……"。"何谓仁?""曰"……"何谓义?""曰"……"何谓礼?""曰"……

文子问圣智。老子曰:"闻而知之,圣……"

文子问曰:“王道有几?”老子曰:“一而已矣。”文子曰:“古有以道王者,有以兵王者,何其一也?”曰:“以道王者……”

文子问曰:“王者得其欢心,为之奈何?”老子曰:“若江海即是也……”

文子问政。老子曰:“御之以道,养之以德,”

文子问曰:“夫子之言,非道德无以治天下,上世之王,继嗣因业,亦有无道,各没其世而无祸败者,何道以然?”老子曰:“自天子以下至于庶人,……”

平王问文子曰:“吾闻子得道于老聃,今贤人虽有道,而遭淫乱之世,以一人之权,而欲化久乱之民,其庸能乎?”文子曰:“夫道德者……”

而《道德》篇其他以“老子曰”开篇的各章,均找不到明显与之相对应的简文,而这些内容中的绝大部分又恰能在《淮南子》找到原文。而传世本《文子》中《九守》、《符言》、《上德》、《自然》、《下德》、《精诚》诸篇均为语录体,除《精诚》篇有一处作“文子曰……”之外,都以“老子曰”引起下文。以上六篇已占传世本的一半篇数。《道原》篇有一处为“孔子问道……老子曰”之外,其他各章均以“老子曰”开篇。以“文子问……老子曰”的格式行文的,《微明》有两处,《上仁》有三处,《上义》有一处,三篇的其他各章还是“老子曰……”。《道德》中问答部分之外的十一章还是以“老子曰”开篇。可见,传世本《文子》中问答体形式只占很小的部分,且问答者不尽相同,在《庄子》、《列子》、《吕氏春秋》及《淮南子》中重出,但是问答的主人公完全不同,前人已证《淮南子》杂采诸书,而传世本《文子》袭取《淮南》,此点且容下文申论。

在竹简中,对于同一问题的讨论,由于文字中间屡次出现“文子”“平王”,可以肯定他们的提问和回答都不是一次完成,而是逐步展开的。但是,在传世本《文子》中问题被概括,回答也被整理成一气呵成的形式。这种情况说明传世本《文子》当为晚出。

从文风来看,整个竹简《文子》行文都比较自由,和问答体的格式

相一致,多保留语气词,多用虚词"故"、"者"、"也"、"之"、"而"等。传世本则讲究对仗、排比,所用虚词也不和竹简一致。[1] 这说明传世本是在竹简本的基础上作了加工修饰。

传世本对于竹简本的割裂和添加,常常使得文意断开,上下不通。比如:

【竹简本】
0885 平王曰:"为正(政)奈何?"文子曰:"御之以道,□
0707 之以德,勿视以贤,勿加以力。□以□□
2205 □言。"平王曰:"御{之以道}
2324 □□以贤则民自足,毋加以力则民自{朴}
0876 可以治国。不御以道,则民离散;不养{以德}
0826 则民倍(背)反(叛),视之贤,则民疾诤,加之以
0898 则民苛。兆民离散,则国执(势)衰;民倍(背)
0886 上位危。"平王曰:"行此四者何如?"文子

【传世本】
文子问政。老子曰:"御之以道,养之以德。损而执一,无处可利,无见可欲,方而不割,廉而不刿,无矜无伐。御之以道则民附,养之以德则民服,无示以贤则民足,无加以力则民朴。无示以贤者,俭也;无加以力,不敢也。下以聚之,赂以取之,俭以自全,不敢以自安。不下则离散,弗养则背叛,示以贤则民争,加以力则民怨。离散则国势衰,民叛则上无威,人争则轻为非,下怨其上则位危。四者诚修,正道几矣。"

竹简本和传世本都是从正反两方面来讨论"御之以道,养之以德,

[1] 参见李缙云:《〈文子·道德篇〉传世本与八角廊竹简校勘记》,《道家文化研究》第18辑。

勿视(示)以贤,勿加以力”这四者在执政中的作用问题。论题非常集中,这是它们的相同点。但是,传世本《文子》中的“损而执一,无处可利,无见可欲,方而不割,廉而不刿,无矜无伐”显然是添加进去的内容。这些内容来自不同的典籍。《荀子·不苟》谈到了“可利”与“可欲”的问题:“见其可欲也,则不虑其可恶也者;见其可利也,则不顾其可害也者。是以动则必陷,为则必辱,是偏伤之患也”。王弼本《老子》第三章:“不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱。”王弼本《老子》五十八章:“方而不割,廉而不刿,直而不肆”。《尚书·大禹谟》:“汝惟不矜,天下莫与汝争能;汝惟不伐,天下莫与汝争功。”尽管“不见可欲”和“无加以贤”有点关系,但这些内容整体上和竹简《文子》上下文的语境格格不入。而这种添加是以割裂竹简《文子》为前提的。

竹简本中很重要的“……可以治国”及“不御以道”则为传世本所无。竹简本紧接着说“不御以道,则民离散;不养{以德}则民倍(背)反(叛)”,在传世本中对应为“不下则离散,弗养则背叛”。据2205号竹简,平王进一步问询“御之以道”等问题。传世本“不下则离散,弗养则背叛,示以贤则民争,加以力则民怨”,也是四者并列,则“不下”应为“不御以道”是很明显的。但是,根据传世本以“俭”解释“无示以贤”,以“不敢”解释“无加以力”,则“下”应该是用来解释“御以道”,和以“赂”来解释“养以德”一样。笔者怀疑,此处传世本有脱漏,也有衍文。可根据竹简本及传世本上下文,在不改动传世本文体的前提下,作如下校补,以使问题更加突出。(用{ }表示补的内容,< >表示删的内容)

【传世本校补】

文子问政。老子曰:“御之以道,养之以德,{无示以贤,无加以力}。<损而执一,无处可利,无见可欲,方而不割,廉而不刿,无矜无伐>。御之以道则民附,养之以德则民服,无示以贤则民足,无加以力则民朴。{御之以道者,下也;养之以德者,赂也;}无示以贤者,俭也;无加以力,不敢也。下以聚之,赂以取之,俭以自

全,不敢以自安。{行此四者,可以治国},不<下>{不御以道}则{兆民}离散,弗养{以德}则背叛,示以贤则民争,加以力则民怨。离散则国势衰,民叛则上无威,人争则轻为非,下怨其上则位危。四者诚修,正道几矣。"

《淮南子》与《文子》的"优劣"

在近世辨《文子》不伪,而为《淮南子》所本的,以孙星衍的《文子序》影响最大。孙星衍说:"淮南王受诏著书,成于食时,多引《文子》,增损其词,谬误迭出。""若此之属,不能悉数。则知《文子》胜于《淮南子》,此十二篇,必是汉人依据之本。"以传世本《文子》胜于《淮南子》,也是后代一部分学者的观点。孙氏言"不能悉数",但他列举的传世本《文子》的"优胜",只有几条,而且就是这几条,仔细分析起来,恰好均可以证明传世本《文子》对《淮南子》的窜改,而不是相反。下文将结合相关文献,对孙氏之言逐条驳正。

【孙氏言一】

《文子》云:"神将来舍,德将为汝容"。"容"与"居"、"舍"比,[①]则言容受,《淮南子》作"德将来附,若美",是误读"容"为容色。

【文子·道原】

孔子问道。老子曰:正汝形,一汝视,天和将至;摄汝知,正汝度,神将来舍,德将为汝容,道将为汝居。瞳兮若新生之犊,而无求其故。形若枯木,心若死灰,真其实知而不以曲,故自持恢恢,无心可谋,明白四达,能无知乎?

【淮南子·道应训】

啮缺问道于被衣,被衣曰:"正女形,壹女视,天和将至。摄女

① 中华书局标点本《问字堂集》以"容与居舍比"为《文子》中语,误。

知，正女度，神将来舍，德将来附，若美，而道将为女居。惷乎若新生之犊，而无求其故。”言未卒，啮缺继以仇夷。被衣行歌而去，曰：“形若槁骸，心如死灰。直实不知，以故自持墨墨恢恢，无心可与谋。彼何人哉！”故老子曰：“明白四达。能以无知乎！”

【庄子·知北游】

啮缺问道乎被衣，被衣曰：“若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美，道将为汝居，汝瞳焉如新生之犊而无求其故！”言未卒，啮缺睡寐。被衣大说，行歌而去之，曰：“形若槁骸，心若死灰，真其实知，不以故自持。媒媒晦晦，无心而不可与谋。彼何人哉？”

传世本《文子》中对话的内容和《庄子》及《淮南子》一致，而对话的主人公为“孔子”与“老子”。显然，《淮南子》是引《庄子》之文以证《老子》之言。传世本《文子》当中保留了对话的内容和《淮南子》所引的《老子》之言，而并为“老子曰”的内容。此类差别，说明传世本《文子》必定抄袭了《淮南子》，这一点将在下文详细讨论。而孙氏所言《淮南子》中的“美”，正和《庄子·知北游》同。《道藏》本朱弁注《通玄真经》中也作“美”。而默希子本、杜道坚本皆作“舍”，这恰好说明传世本《文子》传抄之误，且不能排除是传抄者根据后文的“居”，把“美”改为了“容”。《礼记·曲礼》：“德车有旌”，孔颖达《正义》引何胤言“以德为美，故略于饰”。“德”与“美”的关系在古书常被讨论，更可证《淮南子》不误。

【孙氏言二】

《文子》云：“妄为要中，功成不足以塞责，事败足以灭身”。《淮南子》作“功之成也，不足以更责；事之败也，不足以灭身”，增“不”字而失其深戒之旨。

【文子·符言】

老子曰："欲尸名者必生事，事生即舍公而就私，倍道而任己，见誉而为善，立而为贤，即治不顺理而事不顺时。治不顺理则多责，事不顺时则无功。妄为要中，功成不足以塞责，事败足以灭身。"

【淮南子·诠言训】

欲尸名者必为善，欲为善者必生事，事生则释公而就私，货数而任己。欲见誉于为善，而立名于为质，则治不修故，而事不须时。治不修故，则多责；事不须时，则无功。责多功鲜，无以塞之，则妄发而邀当，妄为而要中。功之成也，不足以更责；事之败也，不足以弊身。故重为善若重为非，而几于道矣。

王念孙已提出根据传世本《文子》，《淮南子》"不足以弊身"，衍"不"字。[1] 按：《淮南子》中"弊"通"蔽"，庇护之意，庄逵吉本"敝"下为"大"，应为传抄之误。《淮南子》中两个"不足以"并称，文意更为优胜。故而，应该是传世本《文子》夺"不"字。更为重要的是，从上下文来看，《淮南子》言"欲尸名者必为善，欲为善者必生事"，和下文"为善"、"立名"相呼应。但是，《文子》没有"必为善，欲为善"之语，而下文有"为善"，无"立名"，文意实不连贯。《淮南子》言"责多功鲜，无以塞之"就会导致"妄发而邀当，妄为而要中"，《文子》则直接说"妄为要中"，比较突兀。

《淮南子》中的"修故"，在《文子》中为"顺理"。按："修故"即"修古"，《礼记·礼器》有言："反本修古"。《淮南子》中的"须时"，在《文子》中为"顺时"。按："须时"即"待时"。而《淮南子》中的"立名于为质"意为"以为质立名"，《淮南子》中的这段话是要说明通过伪装和造作(为)的"质"和"善"来沽名钓誉，即使成功，也不足以掩盖其责任，如果失败，亦不足以庇护其自身。凡此种种，皆可说明《淮南子》文意连贯而传世本《文子》语义不畅。《淮南子·诠言训》或另有所本，传

---

① 《读书杂志·淮南子内篇》第十四。

世本《文子》则是直接袭取《淮南》。

【孙氏言三】

《文子》云:"羽翼美者伤其骸骨,枝叶茂者害其根荄","荄",读如"核",与"骨"为韵。《淮南》作"茎",则韵不合。

【文子·符言】

老子曰:治身养性者,节寝处,适饮食,和喜怒,便动静,内在己者得,而邪气无由入。饰其外伤其内,扶其情者害其神,见其文者蔽其真。须臾无忘为贤者,必困其性。百步之中无忘其为容者,必累其形。故羽翼美者伤其骸骨,枝叶茂者害其根荄,能两美者,天下无之。

【淮南子·诠言训】

凡治身养性,节寝处,适饮食,和喜怒,便动静,使在己者得,而邪气因而不生。岂若忧瘕疵之与痤疽之发,而豫备之哉!……故老子曰:"虎无所措其爪,兕无所措其角。"盖谓此也。

鼓不灭于声,故能有声;镜不没于形,故能有形;金石有声,弗叩弗鸣;管箫有音,弗吹无声。圣人内藏,不为物先倡,事来而制,物至而应。饰其外者伤其内,扶其情者害其神,见其文者蔽其质。无须臾忘为质者,必困于性;百步之中不忘其容者,必累其形。故羽翼美者伤骨骸,枝叶美者害根茎,能两美者,天下无之也。

"茎",《说文》有明确解释:"枝柱也。谓众枝之主。"《管子·内业》:"凡道,无根无茎,无叶无荣,万物以生,万物以成,命之曰道。"可见,根、茎可以相对为文。《淮南子》"根茎"并提,与"骨骸"相对仗,"根"和"茎",既有联系,又有区别,语义比较丰富,正合"枝叶"相对。传世本《文子》所用"根荄","荄"和"根"同意,语义相对单调。而且《淮南子》中的"骨骸"在传世本《文子》为"骸骨","骸骨"常指尸骨而言,古代大臣常常上书"乞骸骨",即希望能够全身而退。由此可见

《淮南子》之优于传世本《文子》。再从上下文来看,《淮南子》中两处不同的文字,在传世本《文子》中并为一处,只有后者抄袭前者,才可能如此。

【孙氏言四】

《文子》云:"天地无私也,故无夺也;无德也,故无怨也。"《淮南》作"日月无德也,故无怨也"。取日月以偭天地,而殊无义。

【文子·符言】

老子曰:天有明不忧民之晦也,地有财不忧民之贫也。至德道者若丘山,嵬然不动,行者以为期。直己而足物,不为人赐,用之者亦不受其德,故安而能久。天地无与也,故无夺也,无德也,无怨也。善怒者必多怨,善与者必善夺。唯随天地之自然而能胜理。故誉见即毁随之,善见即恶从之,利为害始,福为祸先。不求利即无害,不求福即无祸,身以全为常,富贵其寄也。

【淮南子·诠言训】

天有明,不忧民之晦也,百姓穿户凿牖,自取照焉;地有财,不忧民之贫也,百姓伐木芟草,自取富焉。至德道者若丘山,嵬然不动,行者以为期也。直己而足物,不为人赣,用之者亦不受其德,故宁而能久。天地无予也,故无夺也;日月无德也,故无怨也。喜德者必多怨,喜予者必善夺。唯灭迹于无为,而随天地自然者,唯能胜理,而为受名。名兴则道行,道行则人无位矣。故誉生则毁随之,善见则怨从之,利则为害始,福则为祸先。唯不求利者为无害,唯不求福者为无祸。侯而求霸者,必失其侯;霸而求王者,必丧其霸。故国以全为常,霸王其寄也;身以生为常,富贵其寄也。能不以天下伤其国,而不以国害其身者,为可以托天下也。

孙氏所引"天地无私也",在传世诸本《文子》中,均为"天地无与也"。而《淮南子》中为"天地无予也"。此段文字论及"予"和"夺"的

问题,当以《淮南子》为是。日月与天地并称,实为古籍常见。如《周易·乾·文言》:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明”;《庄子·田子方》:“至人之于德也,不修而物不能离焉。若天之自高,地之自厚,日月之自明,夫何修焉!”《淮南子》以“无德”说天地,以“无怨”说日月,《文子》只有并以“无德”“无怨”说天地,而省去日月,摘抄之痕迹明显。传世本因为摘抄《淮南子》而扭曲和遗漏了原书的很多信息,也是比较普遍的。比如上述文字中,《淮南子》中的“喜德者”,是针对“至德道者”而言,《文子》所言“善怒者”,显然与上文脱节,且如钱熙祚《文子校勘记》所说,传世本《文子》改“喜德”为“善怒”,“自意便浅甚”。

【孙氏言五】

《文子》云:“下之任惧,不可胜理,故君失一,其乱甚于无君也”。《淮南》作:“下之径衢”,直误读其句而改其字。

【文子·道德】

老子曰:民有道所同行,有法所同守,义不能相固,威不能相必,故立君以一之。君执一即治,无常即乱。君道者,非所以有为也,所以无为也。智者不以德为事,勇者不以力为暴,仁者不以位为惠,可谓一矣。一也者,无适之道也,万物之本也。君数易法,国数易君,人以其位达其好憎,下之任惧不可胜理,故君失一,其乱甚于无君也,君必执一而后能群矣。

【淮南子·诠言训】

民有道所同道,有法所同守,为义之不能相固,威之不能相必也,故立君以一民。君执一则治,无常则乱。君道者,非所以为也,所以无为也。何谓无为?智者不以位为事,勇者不以位为暴,仁者不以位为患,可谓无为矣。夫无为,则得于一也。一也者,万物之本也,无敌之道也。

凡人之性,少则猖狂,壮则暴强,老则好利,一人之身,既数变

矣，又况君数易法，国数易君。人以其位通其好憎，下之径衢，不可胜理，故君失一则乱，甚于无君之时。故《诗》曰："不愆不忘，率由旧章。"此之谓也。

钱熙祚《文子校勘记》指出，传世本《文子》的"任惧"，在《淮南子》中为"径衢"，"此二字误甚"。按：《说文》言，步道为径，四达为衢，"径衢"指头绪纷乱，岔路甚多。《荀子·劝学》言："行衢道者不至，事两君者不容"，正可以和《淮南子》强调"君失一则乱"相互发明。传世本《文子》的"任惧（任懼）"可能是因为形近而误，可见抄写者之粗疏。再从上下文来看，《淮南子》中是两段文字，至少是一段文字有两层意思，前面是从"无为"的角度说明如何"得一"，后面则是以"凡人之性"数变为例说明"率由旧章"的必要。传世本《文子》"掐头去尾"，没有像《淮南子》那样从"智者不以位为事，勇者不以位为暴，仁者不以位为患，可谓无为矣"的角度解释"无为"的具体表现，也没有像《淮南子》那样从"一人之身，既数变"引出"又况君数易法，国数易君"。或以为还是不能排除《淮南子》抄袭了《文子》而增添了别的内容，但是《淮南子》中的"又况"这个连词说明其上下是递进的关系，前后两句本为一体。则传世本《文子》之抄袭更可坐实。

【孙氏言六】

《文子》云："□之为缟也，或为冠，或为　"，《淮南》作"钩之镐也"，直认"□"为"钧"，其义浅劣。

【文子·上德】

□之为缟也，或为冠，或为　，冠则戴枝之，　则足蹍之。

【淮南子·说林训】

钧之缟也，一端以为冠，一端以为　，冠则戴致之，　则蹍履之。

《淮南子》中的“钧”,同“均”,此种用法在古书中很常见。如《孟子·告子上》:“钧是人也,或为大人,或为小人”。“钧之缟也,一端以为冠,一端以为□”意为把一段白绢平均分开,一头去做帽子,另一头去做袜子。这是说同样的物品有不同的用途和地位。传世本《文子》云:“□之为缟也,或为冠,或为□”,虽然含义相同,但是不如《淮南子·说林训》所言生动。另,传世本《文子》所云“戴枝”,也应如钱熙祚所言,是“致”之误。“戴致”和“蹝履”都是动词,相对为文,传世本《文子》作“足蹝之”,可见传抄者的“浅劣”。

【孙氏言七】

《文子》云:“譬若山林而可以为材,材不及山林,山林不及云雨”,言有材不及生材之地,生材之地不及生物之天,其生愈广。《淮南》作:“譬若林木无材而可以为材,材不及林,林不及雨”,其义不赡。

【文子·微明】

老子曰:道无正而可以为正,譬若山林而可以为材。材不及山林,山林不及云雨,云雨不及阴阳,阴阳不及和,和不及道。道者,所谓“无状之状,无物之象"也。无达其意,天地之间,可陶冶而变化也。

【淮南子·道应训】

田骈以道术说齐王,王应之曰:“寡人所有,齐国也。道术难以除患,愿闻国之政。”田骈对曰:“臣之言,无政而可以为政。譬之若林木,无材而可以为材。愿王察其所谓,而自取齐国之政焉已。虽无除其患害,天地之间,六合之内,可陶冶而变化也。齐国之政,何足问哉!”此老聃之所谓“无状之状,无物之象”者也。若王之所问者,齐也;田骈所称者,材也,材不及林,林不及雨,雨不及阴阳,阴阳不及和,和不及道。

【吕氏春秋·执一】

田骈以道术说齐。齐王应之曰:“寡人所有者齐国也,愿闻齐国之政。”田骈对曰:“臣之言,无政而可以得政。譬之若林木,无材而可以得材。愿王之自取齐国之政也。骈犹浅言之也。博言之,岂独齐国之政哉?变化应来而皆有章,因性任物而莫不宜当,彭祖以寿,三代以昌,五帝以昭,神农以鸿。”

此处传世本《文子》把田骈对齐王之语和老子之语并为“老子曰”的内容,这种对历史典故中对话者的省略,以及对于对话内容的简化,是传世本《文子》的重要特征。而《淮南子》则在基本保留原始材料的基础上有新的发挥。就相关内容而言,既然前面说“无政而可以为政”,后面的比喻当然是“林木无材而可以为材”。田骈所言乃“无用之用”,和《庄子·人间世》中“不材之木”的思想一致。传世本《文子》不解其意,直言“譬若山林而可以为材”,语义正好相反,既不能和它的上文“道无正而可以为正”相接续,也使得读者产生错觉,如孙星衍所言,似乎可以理解成“有材不及生材之地,生材之地不及生物之天,其生愈广”。事实上,《淮南子》从引用田骈“林木无材而可以为材”,引申出"无状之状,无物之象”的“道”,其思路其实是沿袭《吕氏春秋》从“浅言”到“博言”的层次,但是又引用《老子》之言,在后文的表达方式上也自成一体。传世本《文子》和《淮南子》一样,又引用《老子》之言,但是把《吕氏春秋》中和《淮南子》中田骈所说的如何应对“变化”的内容置于《老子》之言的后面。对比之下,很容易发现传世本《文子》抄袭《淮南子》,只对其材料“改头换面”,而不顾上下文是否贯洽。

【孙氏言八】

《文子》云:“以禁苛为主”。《淮南》作:“以奈何为主”,形近而误。

【文子·上仁】

不伐之言,不夺之事,循名责实,使自有司,以不知为道,以禁

苛为主，如此则百官之事，各有所考。

【淮南子·道应训】

故有道之主，灭想去意，清虚以待，不伐之言，不夺之事，循名责实，使有司，任而弗诏，责而弗教，以不知为道，以奈何为宝。如此，则百官之事，各有所守矣。

“以不知为道”是典型的道家思想。《淮南子·人间训》中评论秦牛缺被杀时说“此能以知知矣，而未能以知不知也。能勇于敢，而未能勇于不敢也。”《俶真训》又说“其知也乃不知，其不知也而后能知之也”。这正符合《淮南子》所引《老子》之言：“知而不知，尚矣；不知而知，病也。”（通行本《老子》作“知不知，上；不知知，病。”）至于《淮南子·道应训》所言“以奈何为宝”，看似费解，所以孙氏以为是“禁苛”之误。殊不知“禁苛”是法家思想，非道家真谛。“奈何”是疑问词，既然“以不知为道”，所以要经常问“奈何”，而不要自以为是，蠢蠢欲动，这才是治国的法宝。竹简本《文子》中就是常常出现以“奈何”为标志的问句，《淮南子》中类似的例子也不胜枚举。“以奈何为宝”，也就是《道应训》前文所说的“灭想去意，清虚以待”。传世本《文子》改“奈何”为“禁苛”，造作者的浅陋可见一斑。陶方琦对于《文子》抄袭《淮南子》有具体论证，他总结说：

要之，此书之依托，全取材于《淮南》，不无错缪僢驳，犹有形迹可寻，非若汴宋以后委托之书。至一书中不无《文子》旧说，与《淮南》异辞第十之一。况《淮南》书虽多采引群籍，其中出《老》、《庄》、《韩非》、《吕氏春秋》，灼然可数，断不致尽出于《文子》，无论淮南王嫥疋过人，不屑为此，即宾客如八公辈何至剿袭古书华诬主。况西汉时，《文子》之书俱在，而子政、孟坚诸人绝不言《淮南》出此，可知今《道藏》中之《文子》，已非旧本，不过魏晋后人剽《淮南》一书以成之者。……柳子厚所见较今人为可凭信，而孙氏渊如诋“以不狂为狂”，毋乃甚欤！

以余论之，此书既为魏晋人剽《淮南》一书而成，其书实为《淮南》之善本。《淮南》通行已久，雠缪锋起。《道藏》中《文子》，虽非真书，而为当世希觏，其未经窜乱，而可以是正今《鸿烈》之书者不少，未始非读《淮南》之一助也。（明刘绩及国朝王怀祖皆以《文子》校《淮南》。王氏《读淮南杂志》谓《文子》本于《淮南》，与余说正有相同）芦泉刘氏谓《淮南》多本《文子》。明季人读书多不深考，无足怪者。独博疋如孙先生，亦以《淮南》多引《文子》，增损其辞。何其随时抑扬，哗异取宠耶！①

通过以上分析可证陶氏之论为是而孙氏之论为非。

① 陶方琦：《文子非古书说》，《汉孳室文钞》卷二。

旧文新刊

《公羊》《穀梁》为卜商或孔商讹传异名考

杜钢百

《公羊》《穀梁》二传之研究,已二千年于兹矣,顾仅见该两书义例之探索,鲜有就传授者本身而考核,惟宋儒对此问题,稍有论列耳。

罗璧曰:公羊、穀梁自高、赤作传外,更不见有此姓,万见春谓皆"切韵脚",疑为姜姓假托。《经义考》引《子苍遗识》《四库提要》所引同此

朱子曰:《公》《穀》大概相同,所以林黄中说只是一人,然而看他文字,疑若非一手者。《朱子语录》

罗长源曰:炎帝之后,不言有公羊、穀梁氏。《曝书亭集》引《路史》

善化皮氏锡瑞驳之云:"邾娄为邹,勃提为披之类,两音虽可合为一字,《越绝书》以口为姓,承之以夫,朱子注《楚词》,自署邹䜣,古人著书,亦有自隐其姓名者,而二子为经作传,要不应自隐其姓字,至谓公羊、穀梁、高、赤外不见有此姓,则尤不然,《礼记·檀弓》明云"酱巾以饭,公羊贾为之也",何得谓公羊高外不见有公羊姓乎?疑公羊贾即《论语》之公明贾,公羊高即《孟子》之公明高。高,曾子弟子,亦可从子夏受经。古读明如芒,《诗》"以我齐明,与我牺羊"为韵。明羊音近,或亦可通,是说虽未见其必然,而据《礼记》明明有姓公羊者矣。《汉书·古今人表》有"公羊、穀梁列四等,必实有其人"云云,末谓"近人又疑公羊、穀梁为卜商转音,更无所据"(《见春秋通论》九页),则又隐诋井研廖先生之说也。

钢百按宋人罗林之疑诚是，惟论证不充耳，若井研廖师以公羊、穀梁为卜商转音，则颇有左证，未可厚非。惟假设前提，应稍修改耳，予意公、穀二师，固无其人，然据卜商音转事，虽可断推先秦别有古传（说详拙著《春秋古传考》），而二传之编著，如武断为肇始西汉景、武时代，则实无以解于诸后师之增益，诚以凡所增益之后师，如沈子，高子，司马子，子北宫子之流，类皆先秦经师。以此推证，则其所由来者更远矣。故考索先秦卜商所传古传义为一事，推核《公羊》《穀梁》二传歧编为一事，上溯《公》《穀》为以孔、商首师氏学之音讹，又一事也。故不析此科条，分别论斠，则含胡笼统，治丝益纷，兹篇专辨首师氏学口传音讹事，故对前列二事，暂不赘及，惟旧说根深，牢不可破，兹故先辟其谬，再寻厥真，若夫能破与否？能立与否？则愿安承教，敬俟来哲。

考《公羊》《穀梁》二传，书虽始录于西京，《汉书·艺文志》仅有"《公羊传》十一卷，公羊子，齐人""《穀梁传》十一卷，鲁人"之语，而不及其他。名犹未见于典籍，《汉书·古今人表》亦仅云公羊子、穀梁子而列之四等，并不注其人名，具征东汉之初，公、穀名均无稽，延及后汉，忽创获其名，并明其传授系统，愈后愈详，宁非怪事？然而《公》《穀》二书既行，于是历史上遂平添两人物矣。

《公羊疏》引《戴宏序》云：子夏传与公羊高。高传子平，平传子地，地传子敢，敢传子寿，至汉景帝时，寿乃共弟子齐人胡毋子都，著于竹帛。胡毋生题亲师，故曰《公羊》，不曰《卜氏》。《穀梁》亦是著竹帛者题其亲师，故曰《穀梁》。

杨士勋《穀梁疏》云：穀梁子名俶，字元始，鲁人，亦名赤，受经于子夏，传孙卿，卿传鲁人申公，申公传博士江翁。

按此源流，是否伪造，姑无论，惟就而考之，颇多矛盾，兹分述之：

（1）按子夏生时，为公历前 507 年（据《孔子世家》《十二诸侯年表》《弟子列传》为周敬王十三年鲁定公三年），其没时，约在公历前 407 年左右（据《弟子列传》《吕览·当染》《吕览·察传》为魏文侯师事推证），下距景帝后元三年，则为公历前 140 年矣（据《史记》《儒林传》《春秋繁露·玉英篇》推证）。所谓五世相传者，实只间隔四代，准此类推，相差太远，假如子夏将没之年，公羊高受学时为二十岁，而景帝即位之二年，为公羊寿、胡毋子都著录之年，缩至最少年代，则此中

相距亦已二百五十余年，故公羊高五传而及公羊寿，则以四代除之，每代须六十三岁生子，而皆享上寿，否则不能至汉，故近儒崔适，亦尝深致怀疑，其言曰："……且合仲尼弟《子列传》《孔子世家》与《十二诸侯年表》《六国年表》《秦本纪》《汉诸帝纪》观之，子夏少孔子四十四岁，孔子生于襄公二十一年，则子夏生于定公二年，下迄景帝之初，三百四十余年，自子夏至公羊寿，甫及五传，则公羊氏世世相去，须六十余年，又必父享耄年，子皆夙慧，乃能及之，其可信乎？"《春秋复始》卷一《序》证

(2)子夏没时(为公历前 407 年左右)，下距孙卿生时(为公历前 315 年)，凡九十余年，穀梁赤既上受经于子夏，下传学于荀卿，则其人非寿至百数十岁，不克如此承前启后也。

似此粗疏莽裂，不待智者而立辨其伪，于是糜信、桓谭为之弥补，谓其为秦孝公时人，《经义考》引亦见其游谭无根矣。又考《桓六年传》："子公羊子曰，其诸以病桓与"。《宣五年传》："子公羊子曰，其诸为其双双而俱至者欤。"顾炎武曰："称子冠氏上者，著其为师也，其不冠子者，他师也。"(见《日知录》卷四)似此自作自引，古无其例，则旧谓《公羊》作《传》者，当反舌无声矣，若《穀梁》伪名尤繁，至有六说：

(1)《汉书·艺文志》班固自注仅云："穀梁子，鲁人。"而颜师古《汉书注》则云"名喜"。

(2)清钱大昭《汉书辨疑》据《闽本汉书》作"嘉"。

(3)应劭《风俗通义》云："穀梁名赤，子夏弟子。"(陆高《春秋纂例赵匡引》)而桓谭《新论》(《太平御览》引)、蔡邕《正交论》及陆德明《经典释文叙录》引糜信《注》均作穀梁赤。

(4)而王充又云："穀梁名寘。"《论衡案书》

(5)阮孝绪《七录》暨《元和姓纂》引《尸子》语作穀梁俶。

(6)而杨士勋《穀梁传疏》又作《穀梁淑》，在刘歆《七略》、班固《汉志》所不知者，厥后竟叠出"喜""嘉""赤""寘""俶""淑"六伪名，然则究将何所取信耶？

且公羊时代，亦各异说，或云时维战国(应邵《风俗通》："公羊高，子夏弟子也。"则为战国初人)，或云西汉初人，何休隐二年纪子伯莒子《注》："……其说口据相传，至汉公羊氏及弟子胡毋生等，乃始记于竹帛。"似此分歧，究将谁真？夫先秦既

无其名，后汉亦少其姓，则公穀二子，有无其人，自成问题矣。

考公穀源流，既同出子夏，而举首师以氏其学，又当时学者恒情。故如管晏后学之增益，仍题曰《管子》《晏子》，墨翟门人之闻述，仍附《墨经》称墨说，若谓题名《公》《穀》，系后师故，则观其所称引者，如《公羊》所记则引子沈子曰凡三(1. 隐公十有一年 2. 庄公十年三月 3. 定公元年)，引子公羊子曰凡二(1. 桓公六年 2. 宣公五年)，引子司马子曰一(《庄公三十年)，引子女子曰一(闵公元年)，引子北宫子曰一(哀公四年)，引鲁子曰六(1. 僖公五年 2. 二十四年 3. 二十年 4. 二十八年 5. 庄公三年 6. 二十三年)，引高子曰一(文公四年)，引公扈子曰一(昭公三十一年)。而《穀梁》所征引者，则有穀梁子曰一(隐公五年)，尸子曰二(1. 隐公五年 2. 桓公九年冬)，引沈子曰一(定公元年)，似此后师累累，被胡不云《沈氏传》，《尸氏传》，《北宫传》，《司马传》，而必至西汉以后，乃忽曰《公羊传》，《穀梁传》，则其内必有远源，自可长思矣，觇此亦可证其以首师名学而分歧致误之由非无故矣。

夫如是，则其为卜商声均之转，自属可能，夫同传《春秋》，同为子夏之门人，而“公”“穀”同在见母为双声(发声同为 g 音)，而韵部又为屋东对转。“羊”“梁”同在阳均为叠均(收声同为 on 音)，其声纽偏又来定同阻，天下断未有如此巧者。

考《春秋》《三传》，同母音变之事，其例实繁，如《春秋》僖公元年，冬十月壬午公子友帅师败莒师于“丽”(鲁《穀梁》)，而齐传《公羊》作“黎”，外传《左氏》作“郦”。又如僖公二十一年，宋公、楚子、陈侯、蔡侯、郑伯、许男、曹伯会于“雩”(鲁《穀梁》)，《公羊》作“霍”，《左氏》作“盂”。例繁不赘引

而同为阳均(on)音转事，其征亦伙，如成公三年，晋郤克卫孙良父伐“廧”咎如(鲁《穀梁》)，《公羊》作“将”咎如，《左氏》作“墙”咎如。又如《春秋》襄公二十一年，陈侯之弟出“光”出奔楚(鲁《穀梁》)，《公羊》同此，而《左氏》作“黄”。例繁不赘引其同为见母而音变者，《春秋》亦有其例，如昭公元年……齐国“弱”……郑“罕”父……于“郭”(鲁《穀梁》)，《公羊》作齐国“酌”……郑“轩”父……于“漷”，左氏作齐国“弱”……郑“罕”父……于“虢”。

似此“漷”音既可变而为“虢”为“漷”，则“孔”何尝不能变而为“公”为“穀”之音乎？“光”既可变而为“黄”；“廧”，既可变而为“将”为“墙”，则

"商"何尝不能变而为"羊"为"梁"乎？故吾谓鲁齐异读。字殊音同,则其为首师氏学而为孔商之转音,似无疑义,何得谓之无据乎？借曰无据,则四家诗同音异字,三传人地异名,奚能解释？兹再举例证明之,如:

"蔑"之与"眛"

隐公元年,《公羊》:"公及邾仪父盟于眛。"《穀梁》:"公及邾仪父盟于蔑。"《左传》同《穀梁》。

"裂繻"与"履緰"

《左传》:"九月,纪裂繻来逆女。"《穀梁》:"九月,纪履緰来逆女。"《公羊》作"履繻"。

"州吁"之与"祝吁"

隐公四年,《公羊》:"戊申,卫州吁弑其君完。"《穀梁》:"戊申,卫祝吁弑其君完。"《左氏》同《公羊》。

"祁黎"之与"时来"

十一年,《公羊》:"夏五月,公会郑伯于祁黎。"《穀梁》:"夏五月,公会郑伯于时来。"《左传》同《穀梁》。

等,其可谓之为二人二地乎？如知此等之系歧而为二,则公穀为孔商之歧,又何足疑乎？复次,尚征皇古谱牒之学,以一姓而歧为数姓者,其例尤繁,溯厥源流,或由字形之讹误,或因字音之变迁,嗣此校读无人,遂讹以传讹矣,谨举由音转者数事,以证非妄,如"伊"有"嬴""偃"之变:

《汉书·地理志》以皋陶姓偃,而《潜夫论·氏姓篇》则谓皋陶之子伯益姓嬴,《水经注》又谓伯益姓伊,足证"伊""偃""嬴"三字古代相通,盖一声之转也。

"刘"亦"黎""狸"之转:

《左传·襄十二年》云:"有陶唐氏既衰,其后有刘累。"按《周语韦注》:"狸姓,丹朱之后也。"《吕氏春秋·慎大览》云:"封帝尧之后于黎。"足证"刘""黎""狸",亦音相近之变也。

"儇""儃"一姓:

《晋语》称"黄帝之后有儇姓",《说文》有"儃"姓,按"儇"通作"儃",亦一姓歧作二也。

"戎""任"同源:

任姓《诗》有大任,《潜夫论·氏姓篇》,作姙,按商契之母为有娀氏(《诗》及《大戴礼》引),戎、任皆训大,任又与戎通,故《尔疋》“戎菽”为“任叔”也。

具征古昔分歧,因缘已久,固不仅《春秋》乃尔,《三传》如此也。

上列各例,说详刘师培《氏族学发微》《论一姓歧为数姓节》。何独于孔商之转谓为不能乎,且子夏之于《春秋》,典册历有明文。入周求史,初则为尼父储材:

《公羊传隐公元年》疏引《闵因叙》《感精符》《考异邮》《说题辞》皆云:“孔子使子夏等十四人求周史记,得百二十国书,九月经立。”

簪笔司载,晚亦常接䊮观光。

《史记·孔子世家》云:“听讼文辞,有可与人共者,弗独有也,至于《春秋》,笔则笔,削则削,子夏之徒不能赞一辞。”

其参与先师制作,记有明文,若夫至圣授经之顾命。

《十一经音训》引荀崧曰:“孔子作《春秋》,左邱明子夏造䊮亲受,无不精究。

《公羊隐公元年》疏引《春秋》属商,《孝经》属参(按以上所引虽有出纬书者,不足为可信之有力证,然可用以征口耳传说渊源,非毫无根据者也)。

子夏绍述之研几。

《韩非子·外储说右上》:“子夏曰,《春秋》之记臣杀君、子杀父者,以十数矣,皆非一百之积也,有渐以至矣。”(按此传说,足征周秦间言《春秋》者,孔门唯一子夏,以战国时代法家而为此言,足征子夏传述《春秋》之说,非儒家后师伪造也。)

证之简册,亦有依据,他如校讐文史:

《吕氏春秋·察传》曰:“子夏之晋过卫,有读《史记》者曰:‘晋师三豕渡河。’子夏曰,非也,是‘己亥’也。夫‘己’与‘三’相似,‘豕’与‘亥’相似,至于晋而问之,则曰晋师己亥涉河也。”(按此传说为子夏治《春秋》史记精于考订之故事,实可为子夏治《春秋》之有力旁证。)

发明章句:

《汉书·徐防传》曰:“《诗》《书》《礼》《乐》,定自孔子,发明章句,始于子夏。”(按此足证《公》《穀》问答起意,实系子夏以后特创,而《仪礼丧服》之传为子夏作者,其文体亦多相似。尤足为此说铁证。)

阐述经旨：

《韩非子外储说右上》："晏子之说……未知除患。患之可除在子夏说《春秋》也，善持势者，蚤绝其奸谋。"

《春秋繁露·俞序》："故子夏言《春秋》重人，诸讥本此……又卫子夏言有国家者，不可不学《春秋》，不学《春秋》，则不见前后旁侧之危，则不知大柄，君之重任也。"

传之弟子：

《小戴记·檀弓篇》载子夏丧子失明事，曾子吊数其罪，其最足注意者如下："……吾与汝，事夫子于洙泗之间，退而老于西河之上，使西河之民疑汝于夫子，尔罪一也……"《史记·仲尼弟子列传》称："子夏居西河教授，为魏文侯师……如田子方、段干木、吴起、禽滑釐之属，皆受业于子夏之伦，为王者师。"(按吴起又事曾子，见《史记·吴起传》，禽滑釐又事墨子，见《墨子本书》)而《后汉书·徐防传注》引《古史》有"子夏居西河，教弟子三百人……"等明文，故据此以反证《吕氏春秋·当染篇》所载子夏之徒……又《察传》所称子夏之晋过卫，校三豕渡河事，《韩非子·外储说右上》所称卫子夏……及墨子《耕柱篇》所记子夏之徒，问于子墨子曰云云等故实，均足为子夏教授西河时门徒之盛，而大有关于传经之证明。且《论语·子张篇》两载子夏门人事，而均不满于子游、子张，尤足为子夏传学之盛。夫使西河之民，疑卜商于夫子，此本其学行之长，足以服人，何有于过，而曾参竟直斥之，且入人以大罪之一。故就子夏教授之广，暨诸同门攻击之烈以观，卜商实有首师氏学资格而独树一帜者也。

凡此钩稽故记，无一而不合符卜商，似此事迹昭然，证据确凿，孰谓子夏不传《春秋》乎？乃皮氏殊不信之，而别举一了不相涉之公明高，谓即公羊高，夫不信传经授受有渊源者之音近，而矫诬以风马牛不相及者之音变，真匪夷所思者矣。

按公明高传经事，史无明文，仅《孟子》书中一见，彼既非子夏弟子，则与旧来传说不合。且征之一切流传口说，遍检各书亦不见丝毫关连。试问孰为有据，孰为无据乎？

综上以观，则公、穀为孔商首师异言，似无疑义，兹为览者瞭然计，别为简表如左(下——编者注)：

假设	证明	终结
公穀二子古无其人	1.《史记·儒林传》暨各列传,均无公穀作述事,且并未见其姓名,而其时学者如董仲舒、胡毋生等,又未尝一见称引,足征西汉之初,直无此事。 2.《汉书》《儒林传》《艺文志》《古今人表》均无其名字及年代,足征东汉时代,尚无稽考,而伪造影射之者,则就其本身来历不明一点,已可否定古无其人。 3.公穀而果有其人,且代衍子孙未绝,胡先秦道法儒墨诸子,竟无一人论及耶?亦可证古无其人。 4.自汉以后,更不见有此姓氏,尤为本无其人之反面铁证。 5.汉末戴宏、唐人杨士勋以晚出之后生而详其家世,已可疑,乃复矛盾百出,大悖常理(驳证详前),其为伪造,自无疑义。 6.时代姓名,说者分歧,(证详前)如画鬼然,随人编造,则本无其人而为假托,更彰彰明甚矣。	公羊穀梁为卜商一人异名
公穀二书系以首师氏其学	1.《公》《穀》均以问答起意,文法章句,事出一律(《后汉书·徐防传》:“发明章句,始于子夏”),溯其远流,又出一源(同师子夏),是则章句既源首师矣。安有不奉本师说之名而别举一人以冒替者,其为卜商传名也,似为事实。 2.二传始师,既同为子夏,且以先师氏学,又为春秋战国常例(《管》《墨》之书可证),则以卜商名学而递传之,此固必然事实。 3.二传所引先师多矣,如北宫子,司马子,尸子,沈子等,率弃置弗标名,独以公穀音传而又无其人,则舍以首师氏学外,实别无逻辑可通。	
公羊穀梁为孔商转音	1.《公》《穀》经义既同为口说,而分传齐鲁,迄汉初始著竹帛,则声均以时空而转变,此系必然趋势。(例多不赘) 2.子夏曾经参与制作《春秋》,又研究《春秋》,又绍述《春秋》,又传授《春秋》,似此证据确凿,迭见各书明文记载,然则卜商传学,卜商遗有口说之古传,固铁案不移矣。 3.《春秋》本书人地名词,二传每多歧异,足证口说流行,此本常例,则卜商转为公羊、穀梁,固不能斥为风马牛之不相及,尤不能诋为附会也。 4.公羊、穀梁之为卜商讹变,其大可证明者,则公穀发音同为g字见纽之双声,而韵部又是屋东对转,其羊梁收声同为on音阳韵之叠韵,而声纽又是来定同阻盖,此原事实如此,断非所谓巧合也。	

窃谓公穀二名讹传歧异之故，盖因昔人昧于口说流传与夫时空转变之必然关系，阎百诗曰：百年不同音，千里不同韵。胶执者，遂墨守歧说而奉为史实；狡黠者，又自矜巧慧而强为附会。循致异说纷纭，莫可究诘，此吾国古代思想史之所以不易理董也。兹篇所列《公》《穀》传说，特就口说史实提供批判，总其流别，约有四派：

1. 祖述无稽之旧说　如刘歆《七略》班固《汉志》所称公羊子、穀梁子等，向壁虚造，了无稽考者是。

2. 虚言授受之矫说　如《公羊传序疏》引《戴宏序》造为公羊世系，杨士勋《穀梁疏》、应劭《风俗通义》之杜撰人名者是。

3. 以意蔑古之新说　如本田成之《支那经学史论》第二章第三节《春秋之兴起》(页 92 - 106)，妄谓孔门后学，承孔子遗志，撰为《春秋》，而托之子夏传授云云。而钱玄同、顾颉刚两君，则根本否认《春秋》与孔子有关，而斥《公》《穀》为汉代末师之深文周纳(见《古史辨》第一册 275 页—278 页)。嗣钱玄同君虽于《重印新学伪经考序》文中改变其态度曰“不修《春秋》，虽是真史，而被君子修过的《春秋》，便不能作真史看了”，似已有承认“经的《春秋》”意。然于传《春秋》之《公羊》，既已不信“高”“平”“地”“敢”“寿”五代世系之为东汉伪造。而于《穀》《梁》之姓氏，又本崔适、张西堂两君之说，断为从《公羊》所幻化，是则其于《春秋》与《公》《穀》之渊源，盖犹为成见所蔽也。也有梅思平君者，疑《公羊》为董仲舒伪作。见《民铎杂志》某号此数君者，立说虽新异独特，但未免武断古代口耳传说之思想史实而抹煞“待考资料”矣。

4. 牵强圆谎之谬说　如纪昀《四库提要》，推论《公》《穀》之原，历引班固自注，颜师古增注，戴宏《序说》暨何休《隐公二年注》，知传说虽似有自，究惝恍不明所以。续又引子司马子、子女子、北宫子、鲁子、高子、子沈子、穀梁子诸人，证其传授经师，不尽出于公穀。又引《公羊》定公元年传“正棺于两楹之间”二语，《穀梁传》且直称沈子，又证明不著姓氏者，亦不尽出公羊。且既有子公羊子曰穀梁子曰，尤不出于高赤之铁证。无如彼圆谎者，偏承戴说，遂定《传》确为寿撰而与胡毋子都共著竹帛者，夫《提要》既知《公》《穀》非名高赤者作，又知罗璧姜姓之说虽不确而记载音讹，经典原有是事，则固已承认别有一人矣，

顾彼忽又来一转语，因其据《戴序》之言以驳璧，而又承认其有子孙传说，遂侃侃言曰"至其弟子记其先师，子孙述其祖父，必不至竟迷本字，别用合声。璧之所言，殊为好异云云"。不悟公穀人既乌有，《序》亦伪作，则何来子孙弟子也？既非子孙门下，则其辗转音变，而与三家所传《春秋》经人地异名，事同一律，固不能谓此变为是，彼变则非也，故吾谓《提要》圆谎，其破绽实不可掩。至说《穀梁》者，亦有谓穀梁数名，亦即数代世系，谓受经子夏一穀梁，传经秦汉一穀梁（见《南菁文抄》卷二，尤金、陈铭苓所著《穀梁受经于子夏考》二文），则亦昧于时空音讹之字例而故强为附会者矣。

故予对上述四派，均不敢信其正确，盖事实胜于雄辩，虽强为之辩护，无益也。顾尝考先秦以来诸子，如墨子、庄子、孟子、荀子，则但论《春秋》义，未言作传者，而《韩非·外储说右上》所举论《春秋》者，亦仅及子夏一人，逮汉初陆贾《新语·道基篇》及第八篇末曾两引《穀梁传语》，《公羊》则未之前闻。又汉代《春秋》专家董仲舒其《春秋繁露》全书，亦未见有《公羊》《穀梁》数字，惟《玉英篇》有经曰传曰之文，然亦未系之《穀梁》《公羊》也。若夫《史记·儒林传》亦仅称言《春秋》齐鲁自胡毋生，于赵自董仲舒，而归结曰"笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞"。见《史记·孔子世家》玩其语气，似可证卜商传学之后，已有默识口录之记载，不然，则《十二诸侯年表》所称荀卿、孟子、公孙固、韩非之徒各往往捃摭《春秋》之文以著书，究何解耶？故知《公羊》《穀梁》二书，系《春秋》《古传》之由合而分，由同而异者，今欲上溯其源，自应籀同核异，由分而合，是则分析各时代后师之附益，以推寻"孔""商"当日之思想原素，斯固今日治春秋者所急应努力，而尤为研究古代思想史者所最宜注意者也。

汉武帝抑黜百家非发自董仲舒考

戴君仁

《汉书》卷五十六《董仲舒传》:

> 自武帝初立,魏其武安侯为相,而隆儒矣。及仲舒对册,推明孔氏,抑黜百家;立学校之官;州郡举茂才孝廉;皆自仲舒发之。

又传载仲舒对策三篇,其第三篇之末云:

> 臣愚以为诸不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一,而法度可明,民知所从矣。

自此以后,二千年来,儒家定为一尊。直至近世,有些人谴责仲舒垄断思想,甚至于把他这建议比作秦始皇的焚书。但我们如果仔细检讨一下,便知汉武帝时,抑黜百家,独尊孔氏,虽然仲舒有此建议,但实际上"黜黄老刑名百家之言",已实施在仲舒对策之前,推动的并不止一个人。独尊孔氏,如在中国历史上有功,并不能归仲舒一人;有过,也不能让仲舒一个人负担。要辨正这桩事情,必须先考定仲舒对策是在武帝的什么时候。

关于仲舒对策，本传里只说：

> 武帝即位，举贤良文学之士，前后百数，而仲舒以贤良对策焉。

没有说明何年。因此《资治通鉴》便将此事系在武帝即位那年——建元元年之下。《通鉴》卷十七《汉纪》九：

> "建元元年冬十月，诏举贤良方正直言极谏之士，上亲策问以古今治道，对者百余人。广川董仲舒对曰"云云。

其实传里是说武帝即位以后，屡次举贤良文学之士，故云前后百数；董仲舒在其中的一次被举，不一定是第一次。所以《武帝本纪》在元光元年——武帝即位第七年——五月载策贤良的诏书，并云"于是董仲舒公孙弘等出焉"。[1]《通鉴》把这件事系在武帝即位的头一年，显然是错的。齐召南嫌《汉书》元光元年太后，《通鉴》建元元年太前，他根据对策中"今临政而愿治七十余岁矣"一语而云：

> 若以仲舒此文推之，则在建元五年也。计汉元年至建元三年为七十岁，而五年始置五经博士，即传所谓推明孔氏，抑黜百家，立学校之官也。至元光元年初令郡国举孝廉各一人，即传所谓州郡举茂才孝廉也。若在建元元年，岂得云七十余岁乎？[2]

王先谦补注引了齐氏之说，而驳之云：

> 仲舒对策，有夜郎康居，殊方万里，说德归谊之语。西南夷传，夜郎之通，在建元六年，大行王恢击东粤后。次年即为元光

---

① 《汉书》卷六。诏书引入下文。

② 齐说见官本考证。

> 元年,是《汉书》载仲舒对策于元光元年,并不失之太后。齐说非也……《武纪》载贤良一诏于元光元年五月,又云于是董仲舒公孙弘等出焉,特史家综述此举得人之盛,非谓董与公孙皆出是年。而诏书之在是岁,不可易也。至《通鉴》之误,更不足辨。

王氏之说,比齐氏精确,因为他所举的证据,是非常可靠的。"夜郎康居,说德归谊",出自仲舒之手,是绝对可信的材料。我们只要判明了夜郎康居,何时说德归谊,便可判定仲舒对策是在何年,这是最好的考证方法。但康居归谊,于史无徵;而夜郎之通,王氏定为在建元六年大行王恢击东粤后。现在我们把这件事的经过,详细录出来,检讨一下。

《汉书》卷九十五《西南夷传》:

> 建元六年,大行王恢击东粤,东粤杀王郢以报。恢因兵威,使番阳令唐蒙风晓南粤。南粤食蒙蜀枸酱,蒙问所从来。曰,道西北牂柯江。江广数里,出番禺城下。蒙归至长安,问蜀贾人,独蜀出枸酱,多持窃出市夜郎。夜郎者,临牂柯江,江广百余步,足以行船。南粤以财物役属夜郎,西至桐师,然亦不能臣使也。蒙乃上书说上曰:南粤王黄屋左纛,地东西万余里,名为外臣,实一州主。今以长沙豫章往,水道多绝难行。窃闻夜郎所有精兵,可得十万,浮船牂柯,出不意,此制粤一奇也。诚以汉之强,巴蜀之饶,通夜郎道,为置吏,甚易。上许之,乃拜蒙郎中将,将千人,食重万余人。从巴莋关入,遂见夜郎侯多同。厚赐,谕以威德,约为置吏,使其子为令。夜郎旁小邑,皆贪汉缯帛,以为汉道险,终不能有也,乃且听蒙约。还报,乃以为犍为郡;发巴蜀卒治道,自僰道指牂柯江。

这是通夜郎的详细经过,王先谦根据此段文,说仲舒对策在元光元年,并不失之太后。依我看来,不但不太后,事实上应当还要后些。

因为王恢出击东粤,是在建元六年秋八月。[1] 王恢派唐蒙风晓南粤,最早在六年年底——因那时还是以十月为岁首。唐蒙归至长安,上书出使,等到约成,从夜郎回至长安,道路往还,及在夜郎的停留,最快也得一年的时间。所以等董仲舒能说夜郎"说德归谊"这句话,已经在元光元年之后了。而且元光元年诏贤良,是在五月里,这时候唐蒙定未及与夜郎成约,说不上说德归谊。

我们还有证据,证仲舒对策,不在元光元年。因在汉武帝元光纪年一段时间,凡有三次诏贤良。一次在元年,诏策载《武帝纪》;一次在五年,诏策载《公孙弘传》;还有一次,即在《董仲舒传》里,这回共有三次策问。从元年至五年,三次诏策,不但长短不同,内容亦不同。我们现把元光元年五月的录在下面:

> 朕闻在昔唐虞,画象而民不犯。日月所烛,莫不率俾。周之成康,刑错不用。德及鸟兽,教通四海。海外肃慎,北发渠搜,氐羌徕服。星辰不孛,日月不蚀,山陵不崩,川谷不塞。麟凤在郊薮,河洛出图书。呜呼!何施而臻此与?今朕获奉宗庙,夙兴以求,夜寐以思,若涉渊水,未知所济。猗与伟与!何行而可以章先帝之洪业休德,上参尧舜,下配三王?朕之不敏,不能远德,此子大夫之所睹闻也。贤良明于古今王事之礼,受策察问,咸以书对,著之于篇,朕亲览焉。

这是一个篇幅很短,而内容很简单的诏策。只问如何能臻唐虞三代之治,不但比策董仲舒的三篇简短得多,也比策公孙弘的内容简略,虽然篇幅差不多,而那个策里问题较多。策问贤良,是集体受策的,非个别出题,观乎《公孙弘传》"时对者百余人,太常奏弘第居下"可见。所以三个诏策,就代表了三次考试。董仲舒所受之策,和元光元年的诏策不同,可也决不是简化仲舒传之策,而成为元光元年之策,因为内容大不相同。所以我们可以下结论,董仲舒对策,不在元光元年,这样

---

[1] 见《武帝纪》。

推断,应该是合理的。

但董仲舒所对之策,也不是元光五年,和公孙弘一起的,因为两传所载策文不同。可是也不会在元光五年之后,此因元光五年之后,汉兴近八十载,和对策中"今临政而愿治七十余岁矣"一语不甚切合。又江都王刘非死于元朔元年十二月,实际上是元光六年的十二月,这和仲舒传"对既毕,以仲舒为江都相,事易王"所叙的情形不合。所以我们可以再进一步下个结论,董仲舒对策,在元光二年至四年之间,却无法断定是哪一年。

我们为何不惮词费,来考仲舒对策的年岁呢?因为这和汉武帝时抑黜百家,发自仲舒,这个问题有极大的关系。若仲舒对策在元光元年之后,那么,抑黜百家,在他对策之前已实施了。班固所云"自仲舒发之"这句话就不对了。

抑黜百家,是何时实施的呢?何人主动的呢?我们根据《史记》的《儒林传》看来,时间当是元光元年,主动的人是田蚡。《史记》卷一百二十一《儒林列传》:

> 及今上(武帝)即位,赵绾王臧之属明儒学,而上亦乡之,于是招方正贤良文学之士……及窦太后崩,武安侯田蚡为丞相,黜黄老刑名百家之言,延文学儒者数百人。[①]

这里明说田蚡为丞相,黜黄老刑名百家之言。但田蚡是不是采纳了董冲舒的建议,才实行抑黜百家呢?照我们的看法,他抑黜百家在仲舒对策之前。据《汉书·百官公卿表》,田蚡为丞相在建元六年六月——窦太后死后一月。窦太后是不悦儒术而好黄老的,《史记》卷一百七《魏其武安侯列传》云:

> 魏其(窦婴)武安(田蚡)俱好儒术,推毂赵绾为御史大夫,王臧为郎中令。迎鲁申公,欲设明堂,令列侯就国,除关,以礼为服

① 《汉书·儒林传》作"以百数"。

制，以兴太平。……太后时诸外家为列侯，列侯多尚公主，皆不欲就国，以故毁日至窦太后。太后好黄老之言，而魏其武安赵绾王臧等，务隆推儒术，贬道家言。是以窦太后滋不悦魏其等。及建元二年，御史大夫赵绾请无奏事东宫。窦太后大怒，乃罢逐赵绾王臧等，而免丞相太尉。

这是汉武帝初年一场政治风波，可以说是儒家与黄老之争，也可算是新旧之争。窦婴和田蚡虽然后来是对头，可是他们都是崇儒的。他们崇儒，不见得自动悦儒，而是听了宾客们的称说。宾客想不少是儒者，而赵绾王臧是他们的代表，被窦田推举为官。赵绾王臧有了地位，便想以儒术取代黄老。可是得罪了窦太后，两人反送了性命；[①]这是儒家的一次失败。到建元六年，窦太后死了，田蚡当了丞相，自然要扶儒而抑老。元光元年，正是田蚡当丞相的次年，五月间诏贤良。拿这件事，和《儒林传》参看，便可知所谓延文学儒者以百数（从《汉书》），即是诏举贤良文学之士，人数多至用百来计算。（按《董仲舒传》"举贤良文学之士，前后百数"。百数即是以百数，前后犹历次，谓历次都可用百计算，不是前后加起来为百数。）在这许多士之中，凡言黄老刑名百家者，都罢黜不用。但是这一次，董仲舒还未参加，怎能说抑黜百家，自他发之呢？《武帝纪》在元光元年诏贤良之下，缀一句"于是董仲舒公孙弘等出焉"。这等于说自此董仲舒公孙弘等出焉。不然，公孙弘明明是元光五年对策，怎能系在元光元年之下呢？

窦太后扶老抑儒，和田蚡扶儒抑老是一场政治风波，也是儒家争取政治的一个运动。运动不是一两个人可做的，且需要有一段时间来酝酿。这运动应自武帝即位建元元年算起，《汉书》卷六《武帝纪》：

建元元年冬十月，诏丞相御史列侯中二千石诸侯相举贤良方正直言极谏之士。丞相绾奏所举贤良或治申商韩非苏秦张仪之言，乱国政，请皆罢。奏可。

---

① 参看《汉书·贾谊传》。

这是卫绾所请,卫绾是否崇儒无可考,本传说他出身,是以戏车为郎,没有什么知识,他自己对于学术不会有多大了解。所请罢黜申商韩非苏张之言,可能是听手下人的话。那时已感觉到思想有制裁的必要,这些治申商韩非苏张之言者,都是政客,最能制造动乱;七国初平之后,这些人是有危险的。所以说"乱国政,请皆罢",这件事可以算是抑黜百家的序幕。又《汉书》卷六十五《东方朔传》:

> 武帝初即位,徵天下举方正贤良文学才力之士,待以不次之位。四方士多上书言得失,自炫鬻者以千数;其不足采者,辄报闻罢。"

拿这段话和《武帝纪》印证,在建元初有甚多的自动上书者。大约当初朝廷举士没有诏策,没有指示言论范围,上书者是自由发表所学的。至元光元年,诏贤良便问以唐虞成康之治,这纯是儒家所讲论的范围;再问以祥瑞之事,这是阴阳家的思想,而与当时儒家融合者。在诏策里已透露崇儒的意味,这可以说是黄老告退后的新气氛。这种新气氛,也不是凭空而起,贾谊的思想已是如此。汉代鉴秦之弊,以道家清静无为的政治救秦繁苛。文景两帝都能薄敛省刑,与民休息,人民自然地富庶起来,成为太平之世。可是社会上的风俗,政治上的制度,一切如秦之旧。所以贾谊在文帝时便主张,易服色制度,定官名,兴礼乐。要文帝重礼义教化,而轻法令刑罚。[①] 这便是董仲舒对策里的更化。更化便是用儒家的教化为主的政治,来替代沿秦的独任执法之吏的政治。我想自贾谊以后,崇儒思想渐渐发达,至武帝初而成为一种运动。窦婴田蚡受宾客们的鼓励而崇儒,赵绾王臧是出面的代表,所以可算是一种运动。这种运动被好黄老的窦太后压制,一旦窦太后死了,田蚡为相,自然要翻转这个局面,一面崇儒,一面制裁百家。百家之中,不但刑名,而且加上黄老,一反汉初的情形。但所谓罢黜者,并

---

① 参看《汉书·贾谊传》。

非严厉的处置，只是一部分被举的人，罢之不用，使他们回去而已。颜师古注《东方朔传》“辄报闻罢”这句话云：“报云天子已闻其所上之书，而罢之令归。”黜和罢同意，这好像考生落第一样，不合乎国家政策所需要而被罢，是很平常的。而且田蚡在元光元年黜百家，不会预先有什么声明，表明朝廷有这样一个考试标准，只是考后实施而已。所以董仲舒在元年后对策，“诸不在六艺之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”之者，只是暗合于实施的政策。而班固说，“自仲舒发之”，遂使董生于二千年之后，受近代人的谴责，这实在是冤枉的。

复次，不但推明孔氏，抑黜百家，不是发自仲舒，即立学校之言，州郡举茂才孝廉，发自仲舒，也都有问题。关于立学校之官，仲舒对策虽有“古之王者……立太学以教于国，设庠序以化于邑”，及臣愿陛下“兴太学，置明师”之言。但实际上建议立学校之官的是公孙弘。《史记·儒林传》序云：

> 公孙弘为学官，悼道之郁滞，乃请曰，丞相御史言，制曰：盖闻导民以礼，风之以乐，婚姻者，居室之大伦也。今礼废乐崩，朕甚愍焉。故详延天下方正博闻之士，咸登诸朝。其令礼官劝学讲议，洽闻兴礼，以为天下先。太常议与博士弟子，崇乡里之化，以广贤才焉。谨与太常臧、博士平等议，曰：闻三代之道，乡里有教，夏曰校，殷曰序，周曰庠。其劝善也，显之朝廷；其惩恶也，加之刑罚。故教化之行也，建首善，自京师始，由内及外。今陛下昭至德，开大明，配天地，本人伦，劝学修礼，崇化厉贤，以风四方，太平之原也。古者政教未洽，不备其礼，请因旧官而兴焉。为博士官置弟子五十人，复其身。太常择民年十八以上仪状端正者，补博士弟子。郡国县道邑，有好文学，敬长上，肃政教，顺乡里，出入不悖所闻者，令相长丞上属所二千石。二千石谨察可否，当与计偕诣太常，得受业如弟子。一岁皆辄试，能通一艺以上，补文学掌故缺。其高弟可以为郎中者，太常籍奏。即有秀才异等，辄以名闻。

又《汉书·武帝纪》：

> 元朔五年夏六月,诏曰:盖闻导民以礼,风之以乐。今礼坏乐崩,朕甚闵焉。故详延天下方闻之士,咸荐诸朝。其令礼官劝学,讲议洽闻,举遗兴礼,以为天下先。太常其议予博士弟子,崇乡党之化,以厉贤才焉。丞相弘请为博士置弟子员,学者益广。

我们把这两段文字对看一下,便知《儒林传序》说公孙弘为学官是错的,他那时已是丞相。所引的制曰,即是元朔五年的诏。制中所云,"太常议与博士弟子",即诏中所云,"太常其议予博士弟子"。是令太常商议,替博士设弟子。"崇乡里之化",是令太常议设地方的学校。所以他们议定"闻三代之道,乡里有教,夏曰校,殷曰序,周曰庠……请因旧官而兴焉"。旧官即是三代之官。诏里面付议的是两件事,议复也是两件事。而把立学校放在前面,置博士弟子五十人放在后面。这样看来,立学校之官,是元朔五年,公孙弘为丞相的成绩。又《汉书》卷八十九《循吏传》:

> 文翁……又修起学官于成都市中,招下县子弟,以为学官弟子,为除更繇。高者以补郡县吏,次为孝弟力田。……至武帝时,乃令天下郡国皆立学校官,自文翁为之始云。

立学校之官,远说是始自文翁,近说是发自公孙弘。但如云武帝下诏,是受董仲舒对策的影响,则亦无不可。至于举茂才即是《儒林传序》的"秀才具等,辄以名闻"(东汉讳秀,改称茂才),也是公孙弘所建议的。举孝廉一事,据《武帝纪》云:"元光元年冬十一月,初令郡国举孝廉各一人。"元光元年的十一月,实际上是建元六年的十一月,此事更和董仲舒无关。董生本传说这几桩事"皆自仲舒发之",都不尽确。大约董生对策,为儒生所共悉,身后名气又大,东汉儒者遂把一切崇儒尊孔的美事,都归功于他。班固没有细究,述之于传,不料二千年后,反以抑黜百家蒙谤。他所受的誉,是不虞之誉;所蒙的毁,也是无端之毁啊!

评论

天籁:《王制》的音乐

布里茨(Mark Blitz) 著
卢白羽 译

评 Eva T H Brann, *The music of the Republic: essays on Socrates' conversations and Plato's writings*. Publisher Philadelphia: Paul Dry Books, 2004

柏拉图不如一百年以前那么重要了——民主制下的高等教育、相对主义、历史主义、多元文化主义、懒散以及好奇心已把他折磨殆尽。比起希腊死人那些个与我们毫不相干、反民主、还极其愚蠢的教条式写作,还有更多有意义的事值得我们关心。

然而,正因为如此,柏拉图同时也变得更加重要。因为,那些少数仍在阅读他的人,不仅从文化角度,也从哲学角度严肃地思考他,并寻求他(和亚里士多德)的道德和政治指点。柏拉图并非那些支持伪贵族气质学说的杂拌,而我们审视柏拉图,正是为了维护自由主义里面那些有价值的东西。

因此,我们需要比前一两代人更细心地阅读柏拉图。那个时候,很难找到好的柏拉图作品的翻译——现在,几乎所有对话都有了好的译本。十九世纪的学者都学习古希腊语,至于他们为什么要学习或忍受这门语言,则找不到一个有说服力的理由——如今,越来越多的少

数人学习古希腊语,目的却非常明确:为了更悉心地阅读柏拉图和亚里士多德。直到二十世纪上半叶,柏拉图的大多数对话几乎没什么可圈可点的解读,尽管当时已经有一些实用的希腊文版本和像样的概述——如今,有许多优秀的文章或专著解读了大多数柏拉图对话,或就某些观点进行过有趣的讨论。

哲学学者和政治学学者研究柏拉图的兴趣大为高涨,原因主要是施特劳斯和克莱因(Jacob Klein)的影响。施特劳斯带出了几个研究柏拉图的优秀学生——伯纳德特、布鲁姆(Allan Bloom)以及克罗波西(Joseph Cropsey)等人——这些人又促进了芝加哥大学及其他大学的自由教育。克莱因在圣约翰大学推行古典自由教育,学生圈中最优秀的莫过于布兰(Eva Brann)。她曾在圣约翰大学做教师长达半个世纪之久,并任院长一职八年。在施特劳斯的学生当中,惟有伯纳德特能在古典学问和哲思的敏锐上与她匹敌。

《〈王制〉的音乐》一书将布兰女士关于柏拉图的论文和讲演结集。开头两篇讲《斐多》,接下来两篇分别讲《申辩》和《卡尔米德》,然后是四篇《王制》论文,包括专论"《王制》的音乐"和一篇《蒂迈欧》论文、三篇论《智术师》的文章。还有论柏拉图理念的文章以及给本科生讲柏拉图的课堂稿。十四篇文章排序煞费苦心。比如,第一篇与最后一篇、第四篇与最后一篇等等,达到交相辉映的效果。

布兰的著作妙在能用简洁的话语澄清困难的问题。她不打哑谜,也不故弄玄虚。她让柏拉图的困境自己显现出来,而她的任务就是帮助我们弄清楚柏拉图论争的东西是什么。布兰不用魔术师的障眼法——这让人望而生畏;她善于造成假象,循循善诱,使我们以为自己都可以上升到她的水平。她吸引读者和学生,靠的不是让人对柏拉图作品神秘难解的部分感到困惑,而是让我们在看似简单平淡的地方读出深意。因此,她对《斐多》和《智术师》的概述(这是她为 Peter Kalkavage 和 Eric Salem 翻译的两篇对话写的导言)颇具权威性,并清楚地分析了分线喻(divided line)、善、非存在(Nonbeing)和其他类似的问题。尽管布兰提倡,教本科生读柏拉图,主要是"对文本的微妙之处谨慎地给出方向",要多提问题,少做分析讲解,她自己的大多数文

章却并没有遵循这一建议。布兰很少带着导师的面具,即假装相信自己懂的并不比我们多。她直截了当地说出她认为这是柏拉图或苏格拉底的想法,并会告诉我们,哪些是她的推测或猜想。布兰把这本书献给克莱因,"他教会我们那些我们已经知道的东西"。这就是她的目标:达到这一目标并不靠故弄玄虚、巧设暗示,而是用她明了又诱人的散文坦率地展现强健的智慧。自然,这条更加平直的道路蕴含着自己的佯谬和幽默。

除了清晰和直接,布兰的文章与其他贴近式阅读的文章既有相似也有不同之处。布兰没有一篇文章是对某一文本作全面的笺注,讲出每个词、每个层面的深意。对《斐多》和《智术师》的介绍,仅是概括对话的基本内容,并把它们分成几个部分。论《卡尔米德》的文章完全依照对话原来的顺序。"《王制》的音乐"这篇文章讨论并绘出《王制》的整个结构,以高明而睿智的细心,审视并概述了分线喻和洞穴喻。但是,布兰绝没有对哪怕是很小一段话作逐字逐句的笺注。

她当然十分注意柏拉图对话的形式所蕴含的问题和契机。布兰注意到苏格拉底对话伙伴的差异、经由叙述和直接表演出来的对话之间的差别、苏格拉底挑选的例子以及其他类似的问题。她还讨论了苏格拉底的想法和话语之间的区别(比如在《申辩》),并点明他的佯谬。布兰非常关心苏格拉底讲到的神话细节及其普通的含义。凭着她深厚的古典功底,布兰把我们带入了苏格拉底的时代。

布兰的解读融入了以上这些技巧。尽管如此,她对柏拉图的隐微术仍然持怀疑态度——虽然她也在一定限度上讨论过柏拉图有些未写下的关于善的教条。有时,布兰会从文本外部来解读文本的含义,比如在讨论克里提阿(Critias)和卡尔米德的政治生涯对《卡尔米德》的重要性时。在解释《王制》的枢机部分时,她援引了后期古典作家:她的"二手"资料是:亚里士多德、斯佩西浦斯(Speusippus)和普鲁塔克。总的说来,布兰文风散漫,其文章阐释性强,充分注意到了柏拉图的机关,而不是躲在他背后。她关注难点,从不模糊问题,得出结论,或是至少给出有意义的大体观点,却不构建一个柏拉图教条。

这里无法细察布兰的解读,只能就其主要论题略作讨论。其主题

重点在于对影像(image)的分析以及我们理解这些影像的能力。影像既是又不是它描绘的东西。“我认为,在苏格拉底看来,灵魂描摹(eikastic)的能力乃是奇迹中的奇迹”。布兰认为,柏拉图的理念可以用七个标题来概括,而本体与影像之间的联系仅是其中的最后一个。布兰在讨论《王制》通过太阳、分线和洞穴来描摹善的时候,这一联系也是至关紧要的。

影像、作为整体的事物,都显示出物质另有所指的意义。就它者(otherness)这一层面来说,非存在的意义是布兰分析的第二要素。很明显,“另一个”(other)即为《智术师》的主题,因此非存在是《智术师》讨论的一个重要环节。它也是理解《王制》甚至《申辩》的基本概念。在《申辩》里,“苏格拉底宣布了他最终的消极智慧——他关于忽视哈得斯这一死亡国度的知识”。布兰在三篇文章里讨论了《智术师》,因为它所涉及的主题十分重大。

> 《王制》肯定是最切近我灵魂的对话。然而,引起我最深思考的却是《智术师》。我认为其中包含了古代第三个最具启示性的哲学发现(第一个是巴门尼德对存在的揭示,第二个是苏格拉底对形式的臆定):对作为它者的非存在进行再阐释,经证明,这与理解人类最迷人的能力——影像,密不可分。

第三个主题是数学和“哲学算术”的重要性,以及两者与辩证法的联系。布兰详细分析了苏格拉底在《王制》中对这一问题的看法。她还绘出一幅绝妙的“图表,标识出在实体之中,分线的领域”。布兰还把数学研究因素的外表所构成的次序,与苏格拉底辩证法方式的次序联系起来。她区分了作为“灵魂在其自身和在形相(form)之间的运动”这种辩证法,与作为“知晓的人和学生”之间的讨论以及“众人的交谈”这种辩证法。她在某种限度上详细阐释了善的力量和善作为“单一维系的源泉”这一方式。

> 从“万物是什么”到“善是什么”这一辩证过程,揭示出后者

> 是整一的次序,因而是所有政治共同体的模式。

然而,善必须由“某一次要的‘双值’(dyadic)或双倍来源加以补充”。“人的无知、由此而产生的后果、恶,还有人类对恶的应对措施,就叫做政治”,凡此种种都属于非存在。苏格拉底在《王制》中把它描绘成洞穴。不过,只有当这一次要的原则“不关涉到存在的次序”,它才是坏的。当我们仔细考察诸影像及它者,就会发现,非存在“实际上连接了存在物,并使言辞(speech)成为可能”,非存在还参与到“存在这一有次序的领域的生成中去”。

我已经指出,布兰这些机敏而眩目的思想是用可人的清晰表达出来的,想要对此加以概括几乎不可能。这一清晰的特征也表现在第四个主题上,即柏拉图的形相论或理念。每一种理念都是臆测,不是“有待确证的结论,而是探询结尾的开端”。每一种理念都使得苏格拉底能够“设定一个问题,在问题里已经包含了射向答案的箭”。这些理念“是铺路石,用来让理念转变成不仅仅是假设,而是真的被领悟、被‘观照’到的东西”。接下来,布兰“用七个标题”探究理念:

> 因为,理念的外表之多,就如同苏格拉底探询的开端一般:卓越与平凡、言辞与辩证、回答与问题、意见与知识、外表与存在、同一与它者、本体与影像。

布兰以这些标题进行的讨论,是关于理念最好的入门文章。

布兰的讲座原本是纪念克莱因的。她写到,我们必须“勇往直前”,不要推迟“我们自己与终极哲学事务不可避免的相遇”。就像苏格拉底在《斐多》里建议的那样,就算他走后,哲学也没必要消失。许多人——也许包括我们自己,可能会“治愈”我们的恐惧,即害怕“他死之后,哲学不再可能”。

我提出的最后一个主题是,布兰致力于哲学的延续和可能性,或者说她致力于政治哲学问题。她处理这一问题,在很大程度上是用自由教育、智识教育或“音乐”教育的方式。这种教育意识到并因此还允

许从影像、矛盾和悖论中上升。布兰分析《斐多》的支配思想即是,那“未竟的教诲,苏格拉底留给我们的疑难这一遗产”。或许,十七个问题这一事实会激起某些人的思考,尽管它并不为此作担保。

有关政治共同体与哲学之间正当或必需的联系,布兰的论述就不那么充分了。不过,她在讨论《申辩》、《卡尔米德》,以及《王制》的正义时,确实提出了这一质疑。此外,尽管她提出的十七个问题并不明显涉及道德和政治,有些则明显涉及到了,比如对愉悦和思考的惩罚与奖赏、道德选择与机械论解释,尤其“人类生活和行为的方式对其哲学的可靠性”,究竟“次要的还是本质的”。布兰意识到,“当哲学出现在城邦时,它对城邦是一种否定和威胁”。

> 柏拉图(在《申辩》)中记录下他在法庭上听到的东西。[……]他听到,苏格拉底的行为在公共场合不可饶恕。

柏拉图写下《申辩》,使我们不受“替苏格拉底的行为方式进行的廉价辩护”的败坏,就像他写下其他对话,是要“防止学术思想的僵化”。柏拉图意在“提供思想复兴的永恒可能性”,同时提醒我们注意启蒙对政治的危害。

尽管有以上的分析,布兰却没有讨论本意上的各类政体,以及各门技艺的魅力、政治才干或是爱。她关切的主要是教育的功绩、是学会说和看那些似乎是不可见的事物,而不是显而易见的自由、光怪陆离的东西,也不是使平凡的化身(ordinary embodiment)和幸福变得完美,或是引领人们远离上述事物而走向思考的道路。布兰区分了《王制》中具象化的灵魂(尽人皆知的厄洛斯、精神、逻各斯)和智识的灵魂(在分界线中提到的认知的四种方法)。却没有令人信服地(也许)把两者联系起来。在论《卡尔米德》中,布兰把克里提亚斯想要得到一门知识,由此可以知道所有类型的知识这一愿望,跟现代意识形态专制联系起来。不过,专制的动机和实践能否充分地以这种方式加以把握,仍值得商榷。换言之,普遍意义上导致人类事务的智识动因——智识上的满意与不满、完满与缺憾——都不是本书的重点内容。

若布兰更多地从普通人的满意和幻觉上升到哲学及其对象来逐步展开柏拉图的观点,而不是采用从上至下的路数,我们如何理解布兰处理政治—哲学问题的方法,就不能达成一致。无论如何,读者会发现,作为柏拉图或柏拉图所研究事物的入门读物,这本书再合适不过。我们从布兰女士的著作和人格中都能够汲取力量。

图书在版编目(CIP)数据

政治哲学中的莎士比亚/刘小枫,陈少明主编.
-北京:华夏出版社,2007.7
(经典与解释)
ISBN 978-7-5080-4305-0

Ⅰ.政… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.①莎士比亚,W.(1564~1616)-戏剧文学-文学研究 ②莎士比亚,W.(1564~1616)-政治哲学-思想评论 Ⅳ.I561.073 D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 117267 号

政治哲学中的莎士比亚

刘小枫 陈少明 主编

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
装　　订:三河市李旗庄少明装订厂
版　　次:2007 年 8 月北京第 1 版
2007 年 8 月北京第 1 次印刷
开　　本:880×1230 1/32 开
印　　张:10.125
字　　数:300 千字
定　　价:29.00 元